

المركز القومى للترجمة
فردريك كوبلستون
تاريخ الفلسفة
(من أوغسطين إلى دانز سكوت)
المجلد الثانى
القسم الثانى
ترجمة
إمام عبدالفتاح إمام
إسحاق عبيد
مراجعة وتقديم
إمام عبدالفتاح إمام
المشروع القومى للترجمة
1545

تاريخ الفلسفة

المجلد الثانى -القسم الثانى

(من أوغسطين إلى دانزسكوت)

المركز القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1545
- تاريخ الفلسفة (المجلد الثانى –القسم الثانى) :من أوغسطين إلى دانزسكوت
- فردريك كوبلستون
- إمام عبد الفتاح وإسحق عبيد
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

A History of Philosophy

Volume II

By Frederick Copleston

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo
E.Mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

تاريخ الفلسفة

المجلد الثانى - القسم الثانى

(من أوغسطين إلى دانزسكوت)

تأليف : فردريك كوبلستون

ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد

مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام



2010

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كويلستون ، فردريك
تاريخ الفلسفة مج٢ (القسم الثانى)/ تأليف : فردريك كويلستون
ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام، إسحاق عبيد ، مراجعة وتقديم : إمام
عبد الفتاح إمام .
ط١ - القاهرة ، المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٠
٣٨٤ ص ، ٢٤ سم
١ - الفلسفة - تاريخ
(أ) إمام، إمام عبد الفتاح (ترجمة ومراجعة وتقديم)
(ب) عبيد، إسحاق (مترجم مشارك)
(جـ) العنوان ١٠٩

رقم الإيداع ٢٠١٠/٤٥٢٤
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 479 - 904 - 4
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الفصل الثلاثون: القديس ألبيرت الكبير 7

الفصل الحادى والثلاثون: القديس توما الأكوينى (١) 19

الفصل الثانى والثلاثون: القديس توما الأكوينى (٢) الفلسفة واللاهوت 31

الفصل الثالث والثلاثون: القديس توما الأكوينى (٣) 47

الفصل الرابع والثلاثون: القديس توما الأكوينى (٤) الأدلة على وجود الله 61

الفصل الخامس والثلاثون: القديس توما الأكوينى (٥) طبيعة الله 75

الفصل السادس والثلاثون: القديس توما الأكوينى (٦) الخلق 93

الفصل السابع والثلاثون: القديس توما الأكوينى (٧) السيكولوجيا 109

الفصل الثامن والثلاثون: القديس توما الأكوينى (٨) المعرفة 125

الفصل التاسع والثلاثون: القديس توما الأكوينى (٩) النظرية الأخلاقية 137

الفصل الأربعون: القديس توما الأكوينى (١٠) النظرية السياسية 155

الفصل الحادى والأربعون: القديس توما وأرسطو : مجادلات 169

الفصل الثانى والأربعون: الرشدية اللاتينية: سجر البريانتى 183

الفصل الثالث والأربعون: مفكرون فرنسيسكان 193

الفصل الرابع والأربعون 215

الفصل الخامس والأربعون: دانز سكوت (١) حياته- أعمال- روح فلسفة سكوت 235

الفصل السادس والأربعون: سكوت (٢) المعرفة 247

الفصل السابع والأربعون: سكوت (٣) الميتافيزيقا 263

الفصل الثامن والأربعون: سكوت (٤) اللاهوت الطبيعى 285

الفصل التاسع والأربعون: سكوت (٥) النفس 307
الفصل الخمسون: سكوت (٦) الأخلاق 321
الفصل الحادى والخمسون: نظرة ختامية 331
الملحق رقم (١) 349
الملحق رقم (٢) 350
موجز للمراجع 367

الفصل الثلاثون

القديس ألبيرت الكبير

حياته ونشاطه العقلي- الفلسفة واللاهوت - الله- الخلق- أهمية القديس ألبيرت وسمعته الطبية.

ولد ألبيرت الكبير عام ١٢٠٦ فى لاوينجن Lauingen فى شفابيا-(١) Swabia لكنه غادر ألمانيا لكى يدرس الآداب فى بادوا Padua حيث التحق بالسلك الدومينيكانى عام ١٢٢٣ . وبعد أن حاضر فى اللاهوت فى كولونيا وأماكن أخرى حصل على درجة الدكتوراه من جامعة باريس عام ١٢٤٥ وكان توما الأكوينى من تلاميذه من عام ١٢٤٥ إلى عام ١٢٤٨ وفى السنة الأخيرة عاد إلى "كولونيا" بصحبة تلميذه توما لكى يؤسس هناك المعهد الدومينيكانى للدراسات اللاهوتية، وأما عمله العقلى الخالص فكان يقطعه الأعباء الإدارية الملقاة على عاتقه، وهكذا نجده من عام ١٢٥٤ حتى عام ١٢٥٧ مرشدا إقليميًا للأقليم الألمانى(٢) وفى سنة ١٢٦٠ (وحتى عام ١٢٦٢) صار أسقفا لراتسبون Ratisbon كما شغل نفسه بزيارات متعددة إلى روما، والوعظ عن الحروب الصليبية فى بوهيميا، لكنه استقر- فيما يبدو - فى كولونيا بوصفها المقر الرئيسى لإقامته، ولقد ارتحل من كولونيا إلى باريس عام ١٢٧٧، ليدافع عن آراء توما الأكوينى "توفى عام ١٢٧٤" كما أنه توفى فى كولونيا فى ١٥ نوفمبر عام ١٢٨٠ .

---

(١) إقليم فى جنوب ألمانيا (المترجم).

(٢) كان فى هذه الفترة مرشداً لإقليم توتونيا (المترجم).

ومن الواضح تماما من كتاباته ومن أنشطته أن ألبيرت الكبير كان رجلا واسع الاهتمامات والمشاركات العاطفية، ومن الصعب أن نتوقع أن رجلا من طرازه يمكن أن يتجاهل نشأة الأرسطية فى كلية الآداب فى جامعة باريس، لاسيما وأنه كان على وعى تام بالهياج والاضطراب الذى أثارته التيارات الجديدة وبوصفه رجلا ذا ذهن متفتح وعلى استعداد للتعاطف العقلى، فلم يكن رجلا يتخذ موقفا عدائيا لا تصالح فيه من الحركة الجديدة، على الرغم من أنه – من ناحية أخرى – لم يكن بدون تعاطف قوى مع التراث الأوغسطينى والأفلاطونية الجديدة، ومن هنا فعلى حين أن عناصر الأرسطية دخلت فى نسيج فلسفته، فقد احتفظت هذه الفلسفة بالكثير من التراث الأوغسطينى غير الأرسطى. كما أن فلسفته تحمل طابع المرحلة الانتقالية فى الطريق غير الأرسطى تجسيداً كاملا عن طريق تلميذه العظيم، توما الأكوينى، وفضلا عن ذلك فإن ألبيرت كان لاهوتيا فى الأساس فلم يستطيع أن يمنع نفسه من أن يكون حساساً للنقاط المهمة التى يصطدم فيها فكر أرسطو بالعقيدة المسيحية، كما كان محالا بالنسبة له ذلك القبول غير النقدى لأرسطو الذى أصبح رائجا فى قسم من أقسام كلية الآداب، والواقع أنه ليس مما يدعو إلى الدهشة أن نجد أنه على الرغم من أنه كتب بأسلوبه صياغة جديدة للكثير من أعمال أرسطو: المنطقية والفيزيقية "مثل كتابات عن كتاب الطبيعة أو فى السماء والعالم" والميتافيزيقية والأخلاقية "مثل: الأخلاق النيقوماخية والسياسة" فإنه لم يتردد فى الإشارة إلى كثير من الأخطاء التى ارتكبها الفيلسوف– كما نشر "رسالة فى وحدة العقل رداً على ابن رشد".. De unitate intellects contra Averroes.

وكانت نيته التى أعلنها من تأليف الصياغة الجديدة لمؤلفات أرسطو هو أن يجعل أرسطو واضحا أمام "اللاتين" وهو يعترف بأنه يقدم ببساطة تفسيراً موضوعيا لآراء أرسطو، لكنه على كل حال لم يستطع أن ينقد أرسطو دون أن يبيّن جانبا من أفكاره هو حتى ولو كانت شروحه فى الجانب الأعظم منها صياغة وتفسيرات غير شخصية لأعمال الفيلسوف.

لم نجد أنه من الممكن أن نحدد بأى قدر من الدقة تواريخ مؤلفات ألبرت أو حتى ترتيب نشرها، إلا أن نشر شرحه "للأقوال" أو "الأحكام" لبطرس اللمباردى وكتاب "الخلاص فى المخلوقات" يسبقان فى تاريخ نشرهما نشر صياغته لكتابات أرسطو كما أنه نشر أيضا شروحا على مؤلفات ديونسيوس المنحول[١] أما كتابه "وحدة العقل.." فيبدو أنه كتبه بعد عام ١٢٧٠ أما "الخلاصة اللاهوتية" التى ربما يرجع تأليفها إلى كتاب آخرين- فقد بقيت دون أن تتم.

وليس فى وسع المرء أن يمر مر الكرام على اهتمام ألبيرت الكبير بالعلوم الطبيعية وهو جانب ملحوظ فى اهتماماته ونشاطه، فقد أصر بطريقة مستنيرة على ضرورة الملاحظة والتجربة فى هذه المسائل، وهو يقدم فى كتابيه "عن النبات" أو" عن الحيوان" نتائج ملاحظاته الخاصة كما يقدم أفكار الكتاب المبكرين، وهو يلاحظ بخصوص وصفه للشجر والنبات أن ما سجله إنما هو نتيجة لتجربته الخاصة أو أنه استعاره من مؤلفين يعلم أنهم أكدوا أفكارهم عن طريق الملاحظة، لأن التجربة وحدها فى مثل هذه الأمور هى التى يمكن أن تقدم لنا اليقين[٢]، وكثيراً ما تكون نظراته حسية جداً، كما هو الحال عندما يؤكد- فى معارضة الفكرة التى تقول إن الأرض جنوب خط الاستواء غير صالحة للسكنى نراه يؤكد أن العكس قد يكون صحيحا رغم أن البرد عند القطبين قد يكن شديداً، حتى أنه قد يعوق السكنى، وحتى لو أنه كانت حيوانات تعيش هناك، فلابد أن نفترض أن فروة جلدها كثيفة بالقدر الذى تحمى به نفسها من الجو، ومن المرجح أن تكون هذه الفراء بيضاء يعيش فى الجانب الأسفل من الأرض يمكن أن يسقط وطالما أن لفظ "أسفل" هو بالنسبة لنا فحسب[٣]، ومن الطبيعى أنه يعتمد ألبيرت

(١) ديوينسوس المنحول أوالمزيف Pseudo - Dionysius وهو مؤلف مجهول- يقول عن نفسه إنه تلميذ بولس الرسول، عاش فى أواخر القرن الخامس، ألف أربعة كتب هى "الأسماء الإلهية" و"المراتب السماوية" و"اللاهوت الصوفى" و "المراتب الكنسية"، وكان يذهب إلى أن العلم بالله إنما يستمد من الكتب المقدسة وكذلك أيضا صفاته (المترجم).

(2) Liber 6, de Neget, et Plantis Prat L.D.I.

(3) CF. De Natura Locorum Tract. I, cc. 6,7,8,12.

اعتماداً كبيراً جداً على آراء، وملاحظات، وتخمينات السابقين عليه، لكنه يلجأ بين الحين والآخر إلى ملاحظاته الخاصة، وإلى ما لاحظه هو شخصيا من عادات الطيور المهاجرة، أو طبيعة النبات مثلا، وهو يكشف لنا عن حس مشترك قوى "أو عقل سليم" كما هو الحال عندما يبين أن البراهين القبلية عن خاصية انعدام السكان أو استحالة الحياة فى المنطقة الحارة لا يمكن أن تتفوق على الواقعة الواضحة التى تقول إن أجزاء الأرض التى نعرف أنها مأهولة بالسكان تقع فى تلك المنطقة. ومرة أخرى عندما تحدث عن الهالة القمرية أو "قوس قزح"[1] فإنه يلاحظ أن هذه الظاهرة لا تحدث طبقا لما يقوله أرسطو سوى مرتين فى كل خمسين سنة، مع أنه، مع آخرين شاهدها مرتين فى سنة واحدة، ومن ثم فإن أرسطو لابد أن يكون قد تحدث عن الظاهرة حسب ما سمع وليس من تجربته هو: وعلى أية حال فمهما كانت قيمة النتائج الجزئية التى يستخلصها القديس ألبير، فإن روح الاستطلاع والاعتماد على الملاحظة والتجربة هى الخصائص الملاحظة والتى تساعدنا فى التمييز بينه وبين كثير من الاسكولاتين فى فترة متأخرة، وبهذه المناسبة فإن روح البحث هذه واهتماماته الواسعة هى التى تجعله يقترب من أرسطو- من هذه الزاوية - طالما أن الفيلسوف نفسه كان على وعى تام بقيمة البحث التجريبية فى المسائل العلمية، رغم أنك قد تجد كثيراً من تلاميذه المتأخرين قد تلقوا جميع معطياته دون مناقشة، فقد تنقصهم روح البحث التى كانت عنده، وأيضا كثرة كثيرة من اهتمامات.

٢ - كان القديس ألبيرت الكبير واضحا تمام الوضوح فى تمييزه بين اللاهوت والفلسفة، وكذلك بين اللاهوت الذى يتخذ من معطيات الوحى أساسا له، وبين اللاهوت الذى هو من عمل العقل الطبيعى متحرراً من أى عون آخر وينتمى إلى الفلسفة الميتافيزيقية، وهكذا نجد أن الميتافيزيقا أو اللاهوت الأول يدرس الله على أنه الوجود الأول، فى حين أن اللاهوت يدرس الله على أساس أننا نعرفه عن طريق الإيمان.. ومن ناحية أخرى فقد كان الفيلسوف يعمل تحت تأثير النور العام للعقل الممنوح لكل إنسان،

(1) liber 3, Meteorum, Tract. 4, c. 11.

وهو الذى يرى المبادئ الأولى، فى حين أن المفكر اللاهوتى يعمل بتأثير نور الإيمان الذى يجاوز الطبيعية والذى يتلقى من خلاله عقائد الوحى. ومن ثم فإن القديس ألبيرت لا يتعاطف مع أولئك الذين ينكرون أو يحطون من قدر الفلسفة طالما أنه لم يستخدم الجدل فقط فى استدلاله اللاهوتى، بل اعترف بالفلسفة نفسها كعلم مستقل، وهو يذهب- فى معارضة أولئك الذين يقول إن من الخطأ إدخال الاستدلال الفلسفى فى مجال اللاهوت- يذهب إلى أن مثل هذا الاستدلال لا يمكن أن يكون أوليا ما دام المفكر اللاهوتى قد بين أن العقيدة موحى بها وأنها ليست نتيجة لبرهان فلسفى، لكنه يستطرد ليقول إن البراهين الفلسفية يمكن أن تكون ذات نفع حقيقى للقدرة الثانوية عندما تدرس الاعتراضات التى يثيرها الفلاسفة الأعداء، تحدث عن الجهلاء من الناس الذين يريدون أن يهاجموا بكل طريقة استخدام الفلسفية، والذين هم أشبه "بالحيوانات المفترسة، التى تفكر بما تجهل"[1] وحتى فى سلك الأخوة الوعاظ هناك معارضة للفلسفة وعلى دراسة ذلك العلم الدنيوى المدنس، ولقد كانت إحدى الخدمات الجليلة التى قدمها ألبيرت الكبير هى تشجيع دراسة واستخدام الفلسفة فى سلكه الكهنوتى الخاص.

٢ - لم تشكل نظرية ألبيرت الكبير مذهبا متجانسا، بل بالأحرى خليطا من عناصر أرسطية وأفلاطونية محدثة، فهو يلجأ، مثلا إلى أرسطو عندما يقدم دليلا على وجود الله من ظاهرة الحركة[٢]، كما أنه يذهب إلى أن السلسلة اللامتناهية فى المبادئ مستحيلة ومتناقضة مادام أنه لا يمكن أن يكون هناك مبدأ Princopum فى الواقع، فلابد أن يحتوى المبدأ الأول primum princpum من واقعة أنه مبدأ أول على ذاته- على وجوده فى ذات، وليس فى شىء آخر، فلابد أن يكون وجوده Esse هو جوهره وماهيته[٣]، أنه الوجود الضرورى الذى لا يختلط به وجود عارض "حادث" أو وجود

(1) Comm. In Epist 9B Dion Areop. 7,2.

(2) Lib. 1 de Causis et proc, university at is 1-7.

(3) Ibid 1,8.

بالقوة، ويبين أن ألبير أيضا أنه وجود عاقل، حى، قادر على كل شىء وحر..إلخ بتلك الطريقة التى يكون هو عقله الخاص، وأنه فى علم الله بذاته "أو معرفته بنفسه" ليس هناك تميز بين الذات والموضوع، كما أن إرادته ليست شيئا متميزا عن ماهيته، وأخيراً فإنه يميز بين الله- المبدأ الأول- وبين العالم عن طريق ملاحظة أنه لا شىء من الأسماء التى نصف بها الله يمكن أن تُحمل عليه بمعناها الأول، فإذا قلنا عنه مثلا أنه جوهر، فليس ذلك بسبب أنه يندرج فى مقولة الجوهر، بل بسبب إنه فوق كل جوهر، وفوق مقولة الجوهر بأسرها، وقل مثل ذلك فى مصطلح "الوجود" الذى يشير فى البداية إلى الفكرة المجردة العامة للوجود التى لا يمكن أن تحمل على الله[1]، ومن الصواب أكثر أن نقول إننا نعرف أن الله ليس على نحو ما هو[2] ونستطيع إذن أن نقول إنه فى فلسفة القديس ألبير يصور الله، معتمدا على أرسطو، على أنه المحرك الأول الذى لا يتحرك، وعلى أنه فعل خالص، وعلى أنه العقل الذى يعرف ذاته، لكن يضاف إلى ذلك تأكيد معتمد على كتابات ديونسيوس المزيف، على واقعة أن الله يعلو على كل التصورات وعلى جميع الأسماء التى نحملها عليه.

٤ - هذه التوليفة من أرسطو وديونسيوس المزيف تحافظ على العلو الإلهى، وهى الأساس فى نظرية المماثلة، لكن عندما تصل إلى وصف خلق العالم فإن عالم ألبيرت يؤول أرسطو طبقا لنظرية المشائين، أعنى أنه فى الواقع طبقا لتأويلات الأفلاطونية المحدثة، ومن هنا فإنه يستخدم كلمات مثل الانسياب أو التدفق **Fluxus** والفيض **Emanatio** الانسياب أو التدفق هو فيض يشكل النبع الأول الذى هو أصل ومنبع كل صورة[3].. ويؤكد أن المبدأ الأول أو "العقلى الكلى الفعال" هو المصدر الذى يفيض عنه العقل الثانى، والأخير هو المصدر الذى يفيض عنه العقل الثالث وهكذا دواليك.. من كل

(1) Ibid, 3,6.

(2) Comm. In Epist. 9B. Dion Areop. 1.

(3) Lib. 1 de Causis et proc, university at is 5,4,1.

عقل ثانوى ينبع مجاله المناسب حتى تظهر الأرض إلى الوجود فى النهاية ويبدو من الخطة العامة "أن ألبرت يقدم لنا مجموعة متنوعة من الخطط الجزئية منتقاة من القدماء" تفسد التعالي الإلهي وتضعف الثبات وكذلك النشاط الخلاق لله، إلا أن القديس ألبيرت لم يعتقد بالطبع أن الله يصير أقل من خلال عملية الفيض، أو أنه يطرأ عليه أى تغير، بينما يصر كذلك على أن السبب الثانوى لا يعمل إلا معتمدا على السبب الأعلى، وبمعاونته، لدرجة أن العملية كلها لابد أن تشير فى النهاية إلى الله، وتصور هذه العملية بطريقة مختلفة على أنها انتشار تدريجي للخير أو انتشار تدريجي للنور، ومن الواضح أن القديس ألبرت الكبير قد استلهم فى صورة الخلق هذه كتاب العلل عند الأفلاطونية الجديدة والأرسطية المتأثرة بالأفلاطونية الجديدة أكثر مما استلهم أرسطو التاريخي غير أنه لم يظهر، من ناحية أخرى، أنه تحقق من أن فكرة الفيض عند الأفلاطونية الجديدة، رغم أنها ليست وحدة وجودية بالمعنى الدقيق، مادام الله يظل متميزا عن جميع الموجودات الأخرى لا تتفق مع ذلك تماما مع النظرية المسيحية فى الخلق الحر من العدم، ولا أريد بذلك أن أقول لحظة واحدة أن القديس ألبير يقصد أن نستبدل بعملية الفيض عند الأفلاطونية الجديدة النظرية المسيحية، لكنه يحاول بالأحرى أن يعبر عن الأخيرة بمصطلحات الأولى، دون أن يتحقق بوضوح من المشكلات التى تتضمنها مثل هذه المحاولة.

ولقد انفصل القديس ألبيرت عن التراث الأوغسطينى الفرنسيسكانى باعتناقه لفكرة أن العقل لا يستطيع أن يبرهن بيقين على خلق العالم فى الزمان أعنى أن العالم ليس مخلوقا منذ الأزل[١].

وكذلك بإنكاره أن الملائكة والروح البشرى موجودات تتركب من مادة وصورة، ومن الواضح أن السبب فى اعتقاده أن المادة ترتبط بالكم، لكنه قبل، من ناحية أخرى،

(1) In phys. 8, 1, 13.

نظرية العلل البذرية rationes seminales[1] ونظرية الضوء كصورة للمادة، وفضلا عن ذلك، فإلى جانب تبنيه نظريات من المذهب الأرسطى أحيانا، ومن المذهب الأوغسطينى والأفلاطونية الجديدة أحيانا أخرى.. فقد تبنى القديس ألبيرت عبارات من تراث ما ثم فسرها بمعنى مستمد عن تراث آخر، كما هى الحال عندما تحدث عن رؤية الماهيات فى النور الإلهي فى حين أنه يعنى أن العقل البشرى وعملياته هى انعكاس للنور الإلهى وتلك نتيجه إذن لكنها ليست هى النشاط الإشراقى الخاص بالله المطلوب من أعلى ومن فوق عملية الخلق حماية ووقاية للعقل. وهو بصفة عامة يتبع النظرية الأرسطية فى التجريد، ومن ناحية أخرى فإن ألبرت لا يجعل هذا المعنى دائما واضحا على الإطلاق حتى ليبقى من المشكوك فيه ما إذا كان ينظر إلى التفرقة بين الوجود والماهية على أنه حقيقة أم لا أى تفرقة تصورية ولما كان يفكر فى وجود المادة عند الملائكة بينما يؤكد أنها مكونة من أجزاء جوهرية، فالواقع أنه سوف يبدو من المعقول أن نفترض أنه يؤكد أن التفرقة حقيقية، ويتحدث بهذا المعنى فى بعض الأحيان، لكنه فى أحيان أخرى يتحدث كما لو كان يعتنق النظرية الرشدية فى التفرقة التصورية، ويتركنا فى مشكلة بالنسبة لتفسير فكره فى هذه النقطة وغيرها نظرا لعادته فى تقديم نظرياته متنوعة ومختلفة دون أدنى إشارة محددة تعطينا حلا للمشكلة التى يعتنقها هو نفسه– وليس واضحا باستمرار إلى أى حد يروى آراء الآخرين فحسب فى الموضوع، وإذن فمن المستحيل أن تتحدث عن "مذهب" مكتمل لألبرت الكبير: فالواقع أن فكرة مرحلة فى اعتناق الفلسفة الأرسطية بوصفها وسيلة عقلية للتعبير عن النظرة المسيحية، وعملية اعتناق الفلسفة الأرسطية والتكيف معها قد سار بها خطوات أبعد تلميذ ألبيرت الكبير أعنى القديس توما الأكوينى، لكن سيكون من الخطأ المبالغة فى الأرسطية حتى بالنسبة للقديس توما، لكن الرجلين معا ظلا فى تراث أوغسطين إلى حد كبير، رغم أن

(١) العلل البذرية Rationses Seminales فكرة رواقية أساسا تذهب إلى أن الأشياء كانت فى البداية على شكل بذور كامنة أخذت تنمو وتتطور وتظهر منها الأشياء، ولقد وجد القديس أوغسطين فى هذه الفكرة حلا لمشكلة فكرة الخلق لابد أن يكون واحدا على الرغم من أن الأشياء كثيرة وهى دائمة النمو والتطور. فالأشياء وجدت من البذرة التى خلقها الله مرة واحدة ثم تطورت (المترجم).

كلا الرجلين، القديس ألبيرت بطريقة لم تكتمل - والقديس توما بطريق أكثر اكتمالا، فسر القديس أوغسطين طبقا لمقولات أرسطو.

٥ - لقد اقتنع القديس ألبيرت الكبير أنه يمكن البرهنة على خلود النفس عن طريق العقل، ومن هنا نراه يقدم عدداً من البراهين فى كتابه عن طبيعة النفس وأصلها لما يذهب فيها مثلا إلى أن النفس تعلو على المادة فى عملياتها العقلية، وهى تحمل داخل ذاتها مبدأ هذه العمليات، ومن ثم فهى لا تعتمد على البدن كوجود ثان وذات، لكنه لا يوافق على صحة الحجج التى تقول بوحدة العقل الفعال عن جميع البشر، فهى حجج لو صحت لترتب عليها إنكار الخلود الشخصى، وهو لم يعالج هذه المسألة فى كتاب النفس De Anima فقط، بل أيضا فى كتاب خاص بهذا الموضوع عنوانه "رسالة فى وحدة العقل رداً على ابن رشد" Libellus Unitate intellectus contra Averoem.

ويعد أن لاحظ أن الموضوع صعب للغاية، وأن الفلاسفة المدربين هم وحدهم الذين اعتادوا التفكير الميتافيزيقى هم وحدهم الذين عليهم أن يسهموا بنصيب فى هذا النزاع[1]، ويستطرد ليعرض ثلاثين حجة قدمها الرشديون، أو فى استطاعتهم تقديمها لتدعيم موقفهم، وهو يلاحظ أنه يصعب جدا الرد عليها، ومع ذلك يستمر ويقدم ستًا وثلاثين حجة ضد الرشديين ملخصا رأيه فى النفس العاقلة ثم يرد بدوره[2]، على حجج الرشدين الثلاثين- فالنفس العاقلة هى صورة الإنسان حتى أنها لابد أن تعدد عند أفراد البشر لكن ما يمكن أن يتعدد- عدديا لابد أيضا أن يعدد جوهريا، فإذا كان من الممكن أذن على نحو ما هو ممكن، أن تكون النفس العاقلة خالدة النتج عن ذلك أن النفس العاقلة يبقى بعد الموت، ومن ناحية أخرى فالوجود Esse هو فعل الصورة الأخيرة لكل شىء والصورة الأخيرة أو النهائية Formae Ullimae والصورة النهائية أو الأخيرة للإنسان هى النفس العاقلة، والآن إما أن يكون لأفراد البشر وجودهم الخاص المستقل أو لا يكون لهم مثل هذا الوجود، فلو قلت إنهم يملكون هذا الوجود

---

(1) Liber de natura et Origine animae. 1,6.

(2) C3.

الفردى الخاص فلابد أن تكون على استعداد لقبول أنهم ليسوا أفرادا من البشر، وهو أمر ظاهر البطلان، فى حين أنك لو قلت إن لكل إنسان وجوده الفردى الخاص فلابد أن يكون له فى هذه الحالة نفس عاقلة فردية خاصة.

٦ – لقد استمتع ألبيرت الكبير بسمعة طيبة عالية حتى إبان حياته، ويخبرنا روجر بيكون الذى كان أبعد عن أن يقال عنه أنه كان معجبا متحمسا لمؤلفاته أنه مثلما كان الباحثون يقتبسون من أرسطو وابن سينا وابن رشد فى المدارس، فكذلك كانوا يقتبسون منه، ويريد روجر بيكون أن يقول إن القديس ألبيرت كان يقتبس بالاسم، وهو ما كان عكس المألوف يومئذ بالنسبة لعدد لا حد له من الكتاب الأحياء وهو ما يشهد بالتقدير الكبير الذى حظى به، ولاشك أن هذه السمة الطيبة ترجع فى جانب كبير منها إلى تبحر القديس ألبيرت فى العلم وإلى اهتماماته ذات الجوانب المتعددة: فهو لاهوتى، وفيلسوف، ورجل علم، وشارح، كما كانت لديه معرفة واسعة بالفلسفة اليهودية والإسلامية، وكثيرا ما كان يقتبس آراء الكتاب الآخرين، لدرجة أنه على الرغم من فكره وتعبيراته غير المحددة، وأخطائه فى المسائل التاريخية، فإن كتاباته تعطيك انطباعا عن رجل واسع المعرفة الذى كان يقرأ بشراهة شديدة كما كان مهتما بألوان كثيرة من التفكير، ولقد أطلق عليه تلميذه أولريك من ستراسبرج وهو مفكر لقب "معجزة عصرنا وأعجوبته"[1] ولكن بغض النظر عن تكريسه نفسه للعمل التجريبى، فإن فكر القديس ألبيرت مفيد لنا أساسا بسبب تأثيره فى القديس توما الأكوينى الذى عمل– على خلاف، " أولريك من ستراسبرج " "وجون من فرايبورج"– على تطوير الجانب الأرسطى فى فكره– ولقد كرس المعلم نفسه– الذى عمر بعد تلميذه – وبقى قريبا جدا من ذكراه، ويقال لنا إن القديس ألبيرت– عندما أصبح شيخا – اعتاد أن يفكر فى "توما" فى الاحتفال بذكرى الموتى فى تراتيل القداس "فى الكنيسة الكاثوليكية" ويذرف الدمع كلما تذكر موته ذلك الذى كان زهرة العالم وموضع فخره.

---

(1) Sunma de bomo, 4.3.9.

لقد كانت سمعة القديس ألبيرت الطيبة كرجل علم متعدد الاهتمامات موضع تقدير يحق له التقدير الرئيسى كما لاحظ مؤرخون متعددون هو ما رآه الغرب المسيحى كنزاً فى مذهب أرسطو وفى كتابات الفلاسفة المسلمين، وإذا نظرنا إلى الخلق، إلى القرن الثالث عشر من تاريخ متاخر أكثر، فإن المرء يميل إلى تأمل غزو المذهب الأرسطى، ونمو سيطرته، على ضوء الأرسطية الإسكولائية المملة، فى الفترة اللاحقة، التى ضحت بالروح من أجل الحرف، والتى أساءت تماما فهم العقلية الباحثة عند الفيلسوف اليونانى العظيم- واهتماماته بالعلم والطبيعة التجريبية لكثير من نتائجه، إلا أن النظر إلى القرن الثالث عشر من هذا المنظور يعنى ارتكاب خطأ المفارقة التاريخية Anachro-nism[١] ذلك لأن موقف الأرسطي المتدهور فى فترة لاحقة ليس هو نفسه موقف القديس ألبيرت، ولم يكن الغرب المسيحى يملك شيئا خاصا به فى طريق الفلسفة الخالصة، أو طريق العلم يمكن مقارنته بفلسفة أرسطو أو فلسفة المسلمين، ولقد أدرك القديس ألبيرت هذه الحقيقة بوضوح فرأى أنه لابد من أن تبين موقفًا محدداً تجاه المذهب الأرسطى، وأنه لا يمكن أن ينبذ ببساطة، وقد اقتنع، بحق، أنه سيكون مضيعة للوقت بل كارثة أن نحاول ازدرائه، كما رأى كذلك بالطبع، أن أرسطو والفلاسفة المسلمين اعتنقوا فى بعض المواقف نظريات تتعارض مع العقيدة، لكنه أدرك فى الوقت ذاته أن ذلك ليس مبررا لأن يرفض المرء جملة وتفضيلا، بل يستطيع أن يرفض أجزاء منه، ولقد حاول أن يجعل المذهب الأرسطى مفهوما واضحا عند اللاتين وأن يبيّن لهم قيمته وهو يشير إلى أخطائه، غير أن قبوله لهذه النقطة أو تلك أو رفضه لهذه المسألة أو تلك ليس له أهمية الحقيقة التى تقول إنه أدرك المغزى والقيمة العامة للمذهب الأرسطى، ومن المؤكد أنه ليس من الضرورى أن تكون أنت نفسك أرسطيا جامدا أو متعصبا حتى نستطيع تقدير مزاياه من هذه الزاوية، أنه لمن الخطأ الشديد استقلال القديس ألبيرت بالنسبة إلى بعض ملاحظات أرسطو العلمية، فالمرء مثلا يفقد البصر

---

(١) المفارقة التاريخية تعنى أن تنسب أشياء فى عصر متأخر لعصر متقدم ونلوم أهله عليها كأن تقول مثلا إن أرسطو لم يكن يشاهد التليفزيون أو يستخدم المحمول (المترجم).

للخدمة العظيم التى قام بها فى لفت الانتباه إلى أرسطو، واكتشاف شىء من ثراء المذهب الأرسطى. ولاشك أن مرور السنين جلبت لسوء الطالع بعضا من التحجر فى التراث الأرسطى، لكن اللوم على ذلك لا يمكن أن يلقى على عاتق القديس ألبيرت الكبير. إن المرء إذا ما حاول أن يتخيل ماذا كان يمكن أن تكون فلسفة العصر الوسيط بدون أرسطو، وإذا ما استبعد المرء المركب التومائى وفلسفة دانز سكوت، وإذا ما استبعد المرء من فلسفة القديس بونافنتورا جميع العناصر الأرسطية، فسوف يصعب عليه أن ينظر إلى غزو الأرسطية على أنه كارثة تاريخية.

الفصل الحادى والثلاثون

القديس توما الأكوينى(١)

حياته- ومؤلفاته- طريقة عرض فلسفة القديس توما- روح فلسفة القديس توما.

١ - ولد توما الأكوينى فى قصر روكاسيكا[١] Roccasecca على مقربة من نابلى فى نهاية عام ١٢٢٤ وبداية عام ١٢٢٥ وكان أبوه هو الكونت دى أكوينو Aquino "مقاطعة أكوينو" وعندما بلغ الخامسة من عمره أدخله والده عام ١٢٣٠ دير مونت كاسينو Monte Cassino الدومانيكانى، كشخص متذور للخدمة[٢]، وفى هذا الدير يقوم قديس ودكتور المستقبل بدراساته الأولى ، ويظل فيه من ١٢٣٠ حتى ١٢٣٩ عندما طرد الإمبراطور فردريك الثانى الرهبان[٣]، فعاد الصبى إلى أسرته لبضعة أشهر ثم سافر إلى جامعة نابلى فى خريف العام نفسه وكان وقتئذ فى الرابعة عشرة من عمره، وكان يوجد فى هذه الأديرة دير للأخوة الدومنيكان وانجذب توما إلى حياتهم، فدخل فى سلكهم فى عام ١٢٤٤ ولقد قوبلت هذه الخطوة بمعارضة شديدة من جانب الأسرة،

---

(١) روكاسيكا Rocasecca (أى الصخرة اليابسة) وهو قصر شبيه بالقلعة على بعد ثلاثة أميال من أكوينونعلى الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة جنوب إيطاليا بين روما ونابلى (المترجم).

(٢) أى طفل نذر أهله للكنيسة على أن يكرس نفسه وما يملك لخدمة رهبانية دون أن ينتمى إليها (المترجم).

(٣) كان الدير من أملاك البابا، لكن قوات الملك فردريك الثانى (١١٩٤-١٢٥٠) ملك صقلية كانت قد احتلت منطقة الدير، وإن ظل الرهبان على ولائهم للسلطة البابوية، مما أغضب الملك فأمر جنوده باحتلال الدير احتلالا عسكريا وطرد الرهبان منه عام ١٢٣٩، مما اضطر توما إلى خلع عباءة الدير والعودة إلى المنزل لعدة أشهر (المترجم).

التى كانت قد أدخلته فى بداية حياته، إلى دير مونت كاسينو لكى يترقى فى المناصب الكنيسية، وربما كان جانبا من أسباب معارضة الأسرة أن المعلم القائد الدومينيكانى كان قد عزم أن يأخذ توما معه إلى بولونيا، وكان هو نفسه يريد أن يصبح قائدا لمجلس الرهبان هناك، ثم يرسله بعد ذلك إلى جامعة باريس إلا أن شقيقين من أشقاء توما اعترضا طريقة واختطفاه واحتفظا به أسيرا فى أكونيو[1] لمدة عام تقريبا، وقد أظهر تصميمه على البقاء لسلك الرهبنة، وهو ما برهن عليه ضد هذه المحاكمة حتى تمكن من أن يشق طريقه إلى باريس من عام ١٢٤٥ حتى صيف عام ١٢٤٨ حيث صحب ألبيرت الكبير إلى كولونيا حيث وجد الأخير دير الدراسات سلك الدومينكان فبقى فيه حتى عام ١٢٥٢ وخلال هذه الفترة - أولا فى باريس ثم بعد ذلك فى كولونيا- أصبح توما على علاقة وثيقة بالقديس ألبيرت الكبير الذى أدرك القدرات الكامنة فى تلميذه، وكان من الواضح أن تطلعه للدراسة والتعلمي قد أثارته بدرجة كبيرة علاقته الحميمة بأستاذ على هذا القدر من سعة الاطلاع والفضول العقلى، ويصعب أن نفترض أن محاولات القديس ألبيرت الاستفادة من الجوانب القيم فى المذهب الأرسطى لم يكن له تأثير مباشر على ذهن تلميذه، حتى إذ لم يمكن القديس توما يتصور فى هذه السن المبكرة فى حياته إكمال ما بدأه أستاذه فإنه لابد أن يكون قد تأثر، بعمق بذهنه المنتج ولم يكن القديس توما يملك الفضول الشامل الذى كان عند أستاذه "إذ ربما أمكن للمرء أن يقول إنه كان يملك حسًا أفضل لتدبير الذهن" لكنه كان يملك، بالقطع، قوى أعظم للتنسيق المذهبى، وكان يمكن للمرء أن يتوقع أن لقاءه مع رجل أكبر سنا واسع

(١) خشى رؤساء توما من معارضة أسرته فقرروا إبعاده إلى باريس، غير أن اثنين من أخوته اعترضا طريقه، وقبض عليه بتحريض من أمهما وأعاداه إلى قصر "روكاسيكا" حيث وضع تحت الرقابة، وأصبح البيت سجنا يتعرض فيه الشاب إلى الاضطهاد والسخرية، وغوايات سخيفة (راجع أمثلة كتابنا "الفيلسوف المسيحى والمرأة" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص١٣٩ حاشية رقم ٢)، ودام هذا السجن سنة كاملة، تمسك فيها توما بفكرته وأصرّ عليها، بل استطاع أن يستميل إحدى أخواته واسمها "ماركوتا Marcola" بعد أحاديث كثيرة معها إلى الرهبنة البندكتية - فما كان من أسرته إلا أن أطلقت سبيله، فقد أدت شدة تقواه إلى انضمام أمه إلى جانبه، فساعدته على الفرار، فعاد إلى تنفيذ مخططة السابق، فذهب إلى باريس حيث أقام فترة قصيرة - فيما يقال - ذهب بعدها إلى كولونبا فى ألمانيا (المترجم).

الاطلاع متفتح الذهن، ذا قدرة على التنظير والتركيب لشاب أصغر لابد أن تنتج ثماراً يانعة، لقد كان القديس توما هو الذى أنجز التعبير عن اللاهوت المسيحى بمصطلحات أرسطية كوسيلة للتحليل والتركيب الفلسفى اللاهوتى إلا أن إقامته فى باريس وكولونيا فى صحبة القديس ألبيرت كانت بلا ريب عاملا له الأهمية الأولى فى تطوره العقلى، وسواء اخترنا- أم لا- النظر إلى مذهب القديس ألبيرت على أنه تومائية غير مكتملة غير مناسب حقا: فإن الواقعة الرئيسية هى أن القديس ألبيرت "مع التغيرات الضرورية Mutatis Mutandis" كان سقراط القديس توما[١].

فى عام ١٢٥٢ عاد القديس توما من كولونيا إلى باريس ليواصل دراسته، وليحاضر فى الكتاب المقدس، بعد أن عُيّن مدرسًا لتفسير الكتاب (١٢٥٢-١٢٥٤) ولشرح كتاب "الأقوال أو الأحكام" لبطرس اللمباردى مابين عامى (١٢٥٤-١٢٥٦) وفى نهاية هذه الفترة نال إجازة Licen tiate تسمح له بالتدريس فى كلية اللاهوت وفى خلال السنة نفسها أصبح معلما Mgister وحاضر كأستاذ دومينيكانى حتى عام ١٢٥٩ . أما بالنسبة للخلافات التى ظهرت على كرسى الدومينيكان وكرسى الفرنسيسكان فى الجامعة فقد سبق ذكرها، ولقد غادر القديس توما باريس إلى إيطاليا فى عام ١٢٥٩ ودرس اللاهوت فى "مدرسة البلاط البابوى" وظل مرتبطا بالبلاط البابوى حتى عام ١٢٦٨ وسافر إلى إنجانى Angani مع الكسندر الرابع (١٢٥٩-١٢٦١) وذهب إلى اورفيتو Orvieto فى عهد بابوية أوربانوا الرابع (١٢٦١-١٢٦٤) سانتا سابينا Santa Sabina فى رما (١٢٦٥-١٢٦٧) وإلى فيترب مع كلمنت الرابع (١٢٦٧-١٢٦٨).

ويقال إنه فى بلاط أوربان الرابع التقى بالمترجم الشهير وليم موربك وكان البابا أوربان الرابع هو الذى كلف توما بكتابة القداس احتفالا بعيد جسد المسيح Corpuis Christi[٢].

(١) أعجب به القديس ألبيرت إعجابا شديداً لجده واجتهاده، ورغبته العارمة فى المعرفة حتى أطلق عليه لقب "الثور الثقلى" راجع كتابنا "الفيلسوف المسيحى.. والمرأة" مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص١٤٠ (المترجم).

(٢) احتفال يقام على شرف التناول من القربان المقدس، ويقام يوم الخميس بعد أحد العنصرة (المترجم).

وفى عام ١٢٦٨ عاد "توما" إلى باريس وحاضر هناك حتى عام ١٢٧٢ ودخل فى مناظرة مع أتباع ابن رشد وكذلك مع أولئك الذين جددوا الهجوم على النظم الدينية، وفى عام ١٢٧٢ أرسل إلى نابلى لإنشاء معهد "لاهوتى جديد" للدومنيكان وواصل نشاط التدريس هناك حتى عام ١٢٧٤ عندما استدعاه البابا جريجورى العاشر إلى ليون ليشارك فى "مجمع ليون".

وبدأ الرحلة لكنه لم يتمها على الإطلاق فقد توفى فى الطريق فى السابع من مارس عام ١٢٧٤ فى دير "السيسترسيين" فى فوسا نوفا **Fossa- Nova** بين نابلى وروما عن عمر يناهز التاسعة والأربعين مخلفا وراءه حياة كرسها للدراسة والتعليم، فهى لم تكن حياة فيها الكثير من النشاط الخارجى أو الإثارة - إذا ما استثنينا حادثة سجنه "فى القصر" فى بداية حياته والرحلات التى تكررت قليلا أو كثيراً، والمناظرات التى أشرك فيها القديس توما. فقد كانت حياة خصصها للبحث والدفاع عن الحقيقة وهى حياة نفذت فيها وحركتها روحانية عميقة، لقد كان القديس توما من بعض الجوانب أشبه بالأستاذ الأسطورة وهناك قصص متنوعة عن قدرته على التجريد أو بالأحرى على التركيز الذى يجعله ينسى من حوله لكنه كان أعظم كثيراً من أن يكون مجرد أستاذ أو مفكر لاهوتى لأنه كان قديساً، بل حتى تكريسه ومحبته لا يظهران فحسب فى أعماله الأكاديمية فاتحاده بالله وانجذابه إليه فى سنواته الأخيرة يشهدان على واقعة أن الحقائق التى كتبها هى وقائع حياته.

٢ - من المرجح أن يكون تاريخ شرح القديس توما لكتاب الأحكام "لبطرس اللمباردى" من ١٢٥٤ إلى ١٢٥٦ و "المبادئ الطبيعية" ما بين (١٢٥٦ إلى ١٢٥٩) وفى "الوجود والماهية" عام ١٢٩٦[1] وفى الحقيقة **Deveritate** فيما بين (١٢٥٦-١٢٥٩) ومسائل مشهورة ٧ و٨ و٩ و١٠ وقد تمَّ تأليفها أيضا قبل عام ١٢٥٩ أى قبل أن يغادر توما باريس إلى إيطاليا.

---

(١) ترجمه إلى العربية مع شروح وتعليقات الدكتور حسن حنفى ضمن كتابه "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" وأصدرته مكتبة الأنجلو المصرية، راجع الطبعة الثانية عام ١٩٧٨ ص ٢٠٧ وما بعدها (المترجم).

ويُنسب إلى هذه الفترة أيضا بحثان هما "كتاب الأيام السبعة لبوتين" وشرح "كتاب الثالوث المقدس عند بويتس" وعندما كان القديس توما فى إيطاليا كتب "الخلاصة ضد الأمم أو ضد الكفار" و "كتاب القدرة" و "الرد على أخطاء اليونان"، "فى البيع والشراء" وفى مبادئ الحكم "حكم الملوك" وينتمى إلى هذه الفترة أيضا عدد من شروح كتب أرسطو، مثل "شرح على كتاب الفيزيقا وشرح "لما بعد الطبيعى" وكتاب "الأخلاق النيقوماخية" وكتاب "فى النفس" وربما كتاب "السياسة" أيضا.

وفى أثناء عودته إلى باريس عندما انخرط فى مناظرات مع الرشديين كتب القديس توما كتاب "الرد على المتزمتين فيما يتعلق بقدم العالم" و" فى وحدة العقل رداً على الرشديين" وربما "كتاب الشر" و "المخلوقات الروحية" و "فى النفس" أعنى "المسائل المتنازع عليها"، و "مسائل مشهورات"(١) حتى شروح عن "العلل أو الآثار العلوية"(١) تنتمى أيضا إلى هذه الفترة على حين أنه أثناء إقامته فى نابلى كتب القديس توما عن "امتزاج العناصر" وكتاب وحدة الكلمة والجسد" أو "وحدة اللاهوت والناسوت" وكتاب الفضائل – De virtutibus وشروح على كتب أرسطو "كتاب السماء" والكون والفساد وكتاب "حركة القلب De Motu Cordis أما الخلاصة اللاهوتية فقد تم تأليفها فيما بين ١٢٦٥ "فى بدايتها" وعام ١٢٧٣ وقد كتب الأجزاء الأولى منها فى باريس والأجزاء الثانية فى إيطاليا، والأجزاء الثالثة فى باريس فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٣ وقد كتب الملحق من كتابات سابقة للقديس توما وإضافة "ريجينالد أوف بيبرتو" الذى أصبح سكرتيرا للقديس توما ابتداء من عام ١٢٦١ ولابد للمرء أن يضيف أن بطرس أوفيرنى أكمل شروحه على كتابى "السماء" و"السياسة" لأرسطو "من الكتاب الثالث حتى السابع" فى حين أن بطليموس أوف لوكا كان مسئولا عن الجزء الخاص "بمبادئ الحكم" ولم يكتب القديس توما سوى الكتاب الأول والفصول الأربعة الأولى من الكتاب الثانى، أما الملخص اللاهوتى Conpenium Theologiae وهو كتاب لم يتم، فقد كان نتاجا للسنوات الأخيرة من حياة القديس توما. لكن ليس مؤكدا ما إذا كان قد كتب قبل– أو بعد– عودته من باريس فى عام ١٢٦٨ .

---

(١) يبدو أن كاتبا مجهولا قد أكمل شروحه على الآثار العلوية استمدها من بطرس أوفيرنى.

ولقد نُسبت إلى القديس توما مجموعة من الكتابات لم يكتبها قط فى حين أن أصالة بعض الكتب الرخيصة الأخرى موضع شك: مثل كتاب "طبيعة الكلمة والعقل" والتسلسل التاريخى الذى سبق ذكره ليس هناك اتفاق عام عليه، فميو مارتين جرابمان والأب ماندونية، فمثلا، ينسبان كتبًا معينة إلى سنوات مختلفة، ويمكن الرجوع إلى كتب خاصة فى هذا الموضوع من ثبت المراجع فيما بعد.

٣ -- إن محاولة تقديم موجز مقنع للمذهب الفلسفى عند أعظم الاسكولائيين هى محاولة للقيام بعمل هائل، ولا يبدو لى فى الواقع - سؤالا ثاقبا أن تسأل ما إذا كان على المرء أن يقوم بعرض نسقى أو تكوينى، مادامت الفترة الأدبية فى حياة القديس توما لا تشمل سوى عشرين عاما ورغم وجود تعديلات وتطور فى الرأى خلال هذه الفترة، وليس هناك تطور ملحوظ كذلك الذى حدث فى حالة أفلاطون، وليس هناك تعاقب فى الأطوار أو الفترات كالذى حدث فى حالة شلنج[١]، إن دراسة فكر أفلاطون من حيث المنشأ أو التكوين قد يبدو مرغوبا فيه "رغم أننى أفضل فى الواقع لأسباب تعلق بالراحة والوضوح فى المجلد الأول من هـذا التاريخ أن آخذ بالمنهج النسقى، ولا مندوحة عن معالجة فكر شلنج من بدايته فى المنشأ أو التكوين- ولكن ليس ثمة ما يبرر الاعتراض على العرض النسقى لفكر القديس توما، بل هناك كل مبرر لماذا ينبغى على المرء أن يعرضه بطريقة نسقية؟

وتكمن المشكلة بالأحرى فى الإجابة عن سؤال: ما الصورة الدقيقة للعرض النسقى الذى ينبغى أن يتخذه هذا العرض؟ وما هى التفسيرات والتشديدات التى ينبغى أن يسوقها للأجزاء التى يتألف منها هذا المضمون؟ وعلى الرغم من أن القديس توما كان لاهوتيا وعلى الرغم من أنه ميز بين علوم اللاهوت السماوى والفلسفة، فإنه هو نفسه لم يطور عرضا نسقيا للفلسفة بذاتها "فهناك لاهوت حتى فى كتاب، "الخلاصة ضد الأمم أو ضد الكفار" لدرجة أن منهج العرض قد حدده القديس نفسه سلفا.

---

(١) رغم أن البحوث الحديثة تميل إلى إظهار أن هناك تطورا فى فكر القديس توما أكثر مما يفترض أحيانا (المؤلف).

قد يُعترض على ذلك بأن القديس توما- بلا شك- حدد نقطة البداية في عرض فلسفته، وأن "مسيو جلسون" في كتابه الرابع عن القديس توما[1]، يذهب إلى أن الطريقة السليمة لعرض فلسفة القديس توما هو عرضها طبقا لنظام اللاهوت التومائي، فالقديس توما لاهوتي، وينبغي النظر إلى فلسفته في ضوء علاقتها بلاهوته، وليس صحيحا فقط إن يقال إن ضياع عمل لاهوتي مثل "الخلاصة اللاهوتية" سوف يكون كارثة كبرى بالنسبة لمعرفتنا بفلسفة القديس توما، في حين أن ضياع شروحه على مؤلفات أرسطو، أمر يرثى له، فإنه سيكون أقل أهمية، لكن أيضا تصور القديس توما لمضمون الفلسفة أو الموضوع الفيلسوف وهدفه (بالطبع الفيلسوف- اللاهوتي) كان تصورًا خاصًا بالكشف أو الوحي بما يمكن أن يكون موضوعا لوحي لكن لم يوحى به، بمعنى أنه يمكن أن يميزه العقل البشرى مثل القول بأن الله حكيم، وكما يلاحظ مسيو جلسون، يحق، لم تكن المشكلة عند القديس توما: كيف تدخل الفلسفة في اللاهوت بدون أن تفسد طبيعة اللاهوت، وماهيته؟ فاللاهوت يتعامل مع الموحى به، ولابد للوحى أنه يبقى دون مساس، إلا أن بعض الحقائق التي يعلمها اللاهوت يمكن أن نميزها بدون وحي وهي ذات أهمية للنظرة الشاملة لخلق الله، وبذلك فلابد من النظر لفلسفة القديس توما في ضوء علاقتها باللاهوت ومن الخطأ تجميع المواد الفلسفية من مؤلفات القديس توما، بما في ذلك مؤلفاته اللاهوتية، وأن نبني منها مذهبا بناء على فكرة المرء الخاصة عما ينبغي أن يكون عليه المذهب الفلسفي، رغم أنه يحتمل جدا أن يرفض القديس توما أن يعترف أن مثل هذا المذهب يطابق مقاصده الفعلية، وتجديد المذهب التومائي بهذه الطريقة عمل مشروع جدا عند الفيلسوف، لكن جزءا من عمل المؤرخ أن يتابع منهج القديس توما الخاص.

ويثير مسيو جلسون قضيته بشفافيته المعتادة المفحمة، ويبدو لي أنه لابد من التسليم بقضيته بصفة عامة، أن بدء عرض تاريخي لفلسفة القديس توما بنظرية المعرفة مثلا لاسيما إذا انفصلت نظرية المعرفة عن السيكولوجيا، أو نظرية النفس،

(1) Le Thomisme 5 th edition, Paris 1944.

يصعب أن يكون عرضا لطريقة القديس توما نفسها، رغم أنها ربما كانت مشروعة فى عرض "التومائية" التى لا تدعى أن تكون تاريخية أساسا، ومن ناحية أخرى فلاشك أن القديس توما كتب بعض المؤلفات الفلسفية قبل أن يكتب "الخلاصة اللاهوتية" وأن الأدلة على وجود الله فى العمل الأخير من الواضح أنها تفترض سلفا عدداً وفيراً من الأفكار الفلسفية، وهى ليست مجرد أفكار، وإنما هى على مبادئ فلسفة القديس توما الخاصة، مجردة من تجربة ما هو عينى، فيبدو لى أن هناك مبررات كثيرة للبدء بعالم التجربة الحسى العينى، وأن ننظر فى بعض نظريات القديس توما عن هذا العالم قبل أن نمضى فى دراسة اللاهوت الطبيعى عنده، وهذا هو المسار الذى سوف أتبعه بالفعل.

هناك مسألة أخرى: فالقديس توما كان كاتباً واضحًا إلى أقصى حد لكن، هناك رغم ذلك، اختلافات فى التفسير، فيما يتعلق ببعض نظرياته ومناقشة الحجج – مع أو ضد– التفسيرات المختلفة ليس عملا ممكنًا فى كتاب عام من تاريخ الفلسفة: وليس فى استطاعة المرء أن يفعل أكثر من تقديم التفسير الذى يفرض نفسه فى نظر الباحث، وفى الوقت نفسه – بمقدار ما تتعلق المسألة بكاتب هذه السطور – فهو ليس على استعداد أن يقول إن فى النقاط الذى نشب خلاف حول تفسيرها، فإنه سوف يقدم للقارئ التفسير الصحيح الذى لاشك فيه، وقبل ذلك هل هناك فيما يتعلق بمذهب فيلسوف عظيم– اتفاق عام على تفسيره؟ هل هناك مثل هذا التفسير المتفق عليه بالنسبة لأفلاطون: وأرسطو، وديكارت، وليبنتز، وكانط، وهيجل؟ فى حالة بعض الفلاسفة، لاسيما أولئك الذين عبٍّروا عن فكرهم بوضوح وعناية ودقة مثل القديس توما، نجد أن هناك قدرًا من التفسير المتفق عليه بصفة عامة على الأقل بالنسبة للهيكل العام للمذهب، لكن من المشكوك فيه ما إذا كان القبول– أو سيكون– عاما ومطلقًا، فقد يكتب الفيلسوف بوضوح، ومع ذلك لا يعبّر عن فكره النهائي فى جميع المشكلات التى تظهر، ولها صلة بمذهبه، لاسيما إذا كانت هذه المشكلات لم تعترض طريقه: فسوف يكون من الخُلف أن نتوقع من أى فيلسوف أن يجيب عن جميع الأسئلة، وأن يحسم كل المشكلات، بل أنه استكمل على نحو مرض جوانب مذهبه وختمها بخاتمة بطريقة لا تسمح بوجود اختلافات فى تفسيرها وكاتب هذه السطور يكن تقديراً، وتوقيرا

عظيما لعبقرية القديس توما الأكويني، لكنه لم ير أية فائدة ترتجى من خلط العقل المتناهي للقديس بالعقل المطلق عن طريق الادعاء بأن مذهبه الذى ألفه هو لم يتخيل قط أنه أبدعه.

٤- فلسفة القديس توما هى بالضرورة فلسفة واقعية وعينية، فلاشك أن القديس توما أخذ بعبارة أرسطو القائلة بأن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا هى دراسة الوجود بما هو وجود، لكن من الواضح تماما أن المهمة التى اضطلع بها هى تفسير الوجود القائم هنا وهناك- بمقدار ما يستطيع العقل البشرى بلوغه. وبعبارة أخرى: لم يفترض سلفا فكرة يستنبط منها الواقع Reality وإنما بدأ من العالم الموجود ثم بحث ما المقصود بوجوده، وكيف يوجد، وما نمط وجوده؟ وفضلا عن ذلك فقد تركز تفكيره فى الوجود الأقصى أو الأسمى، على الوجود Being الذى ليس له فحسب وجود فعلى أو حسى Existence بل الذى هو نفسه وجوده الخاص الذى هو وجود ملاء: الوجود الذى يوجد بذاته- وكان فكره يظل باستمرار مرتبطا بالعينى، وبالموجود الفعلى، فهو فى آن معا مع الوجود العقلى كشىء مشتق، كشىء نتلقاه، ومع ذلك الذى لا يتلقى وجودا وإنما هو الوجود، وبهذا المعنى فمن الصواب أن نقول إن التومائية هى فلسفة وجودية، رغم أنه من سوء الفهم تماما- فى رأيى- أن نقول عن القديس توما إنه "فيلسوف وجودى" طالما أن الوجود عند الوجوديين ليس هو نفسه الوجودEsse عند القديس توما، ولا منهج النظر عند القديس توما إلى مشكلة الوجود هو نفسه منهج هؤلاء الفلاسفة الذين تطلق عليهم اسم الوجوديين.

ولقد سبق أن أكدنا أن القديس توما بجعله الوجود Esse يتصدر المرحلة الفلسفية، فقد تجاوز فلسفات الماهية، وتجاوز بصفة خاصة فلسفة أفلاطون وفلسفات الإلهام الأفلاطونى، وهناك حقيقة مؤكده فى هذا السياق هى أنه على الرغم من أن أفلاطون لم ينبذ مشكلة الوجود فإن الخاصية البارزة فى فلسفته هى تفسير العالم من منظور الماهية بدلا من الوجود، وعلى حين أن الله حتى بالنسبة لأرسطو رغم فعل خالص فهو أساسًا فكر أو فكرة فإن الخير الأفلاطونى يتحول إلى شىء "شخصي"

وفضلا عن ذلك فعلى الرغم من محاولات أرسطو تفسير الصورة والنظام فى العالم والهيئة المعقولة فى التطور، فإنه لم يفسر وجود العالم، ويبدو أنه كان يعتقد أنه ليس ثمة حاجة إلى مثل هذا التفسير. ومن ناحية أخرى فإن الأفلاطونية، الجديدة رغم أنها فسرت اشتقاق العالم، فإن الخطة العامة للفيض هى أساسا فيض للماهيات رغم أنه من المؤكد أن الوجود لم يترك بلا تفسير: فالله هو أساسا الواحد أو الخير، وليس الوجود الموجود بذاته، ولا "أنا أكون ما أكون"[1] لكن علينا أن نتذكر أن الخلق من عدم ليس فكرة وصل إليها أى فيلسوف يونانى دون اعتماد على اليهودية أو المسيحية، وأنه بدون هذه الفكرة فسوف يبدو أن خروج العالم يفسر على أنه خروج ضرورى للماهيات. إن الفلاسفة المسيحيين الذين اعتمدوا واستخدموا مصطلحات من الأفلاطونية الجديدة تحدثوا عن العالم على أنه ينبع أو يفيض من الله، وحتى القديس توما استخدم هذه العبارات أحيانا، غير أن الفيلسوف المسيحى الصحيح- أيا ما كانت مصطلحاته- ينظر إلى العالم على أنه خلقه الله خلقًا حرًا أى أنه قد تلقى الوجود من الموجود الذى يوجد بذاته. وعندما أصرَّ القديس توما على أن الله هو الوجود الذى يوجد بذاته، وأن ماهيته ليست هى أساسا الخير أو الفكر بل الوجود، فإنه لم يفعل سوى أن جعل مضامين النظرة اليهودية - المسيحية لخلق العالم واضحة، ولا أريد بذلك أن أقول إن فكرة الخلق لا يمكن بلغها عن طريق العقل، إلا أن الحقيقة تظل هى أن الفكرة لم يصل إليها فلاسفة اليونان، وكان من الصعب عليهم أن يصلوا إليها بفكرتهم المعطاة عن الله.

سوف أتحدث فيما بعد عن علاقة القديس توما بأرسطو بصفة عامة، لكن قد يكون من الخير أن نشير الآن إلى تأثيرها كان للمذهب الأرسطى على النظرة الفلسفية للقديس توما، وربما توقع المرء من القديس توما بوصفه مسيحيا، ولاهوتيا، وراهبا أن

---

(١) هذه الآية التى جاءت فى سفر الخروج (الإصحاح الثالث آية ١٤) ردًا على موسى عندما أراد أن يعرف من هو الله هكذا تقول لبنى إسرائيل الله أرسلنى إليكم" قارن أيضا ترجمتنا العربية لكتاب "روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" لاتين جلسون ط٢ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص٩٠ (المترجم).

يشدد على علاقة النفس بالله، وأنه سوف يبدأ بما أسماه بعض الفلاسفة المحدثين بالذاتية Subjectivity وأنه سوف يضع الحياة الباطنية فى المقدمة حتى بالنسبة لفلسفته، على نحو ما فعل القديس بونافنتيرا، لكن الواقع أن إحدى الخصائص الرئيسية فى فلسفة القديس توما الأكوينى هى "موضوعيتها" أكثر من "ذاتيتها" فالموضوع المباشر أمام العقل البشرى هو ماهية الشيء المادى، ولقد بنى القديس توما فلسفته بتأمل التجربة الحسية. ففى البراهين التى قدَّمها على وجود الله، فإن سير الحجة يسير دائما من العالم الحسى إلى الله ولاشك أن بعض البراهين يمكن أن تنطبق على النفس ذاتها كنقطة بداية ويمكن تطويرها بطريقة مختلفة، لكن الواقع أن هذه لم تكن طريقة القديس توما، والبرهان الذى أسماه "برهان الظهور أو التجلى" هو أكثر البراهين اعتمادا على براهين وحجج أرسطو، وقد تبدو موضوعية أرسطو هذه عند القديس توما مربكة لأولئك الذين يعتقدون أن "الحقيقة هى الذاتية" لكنها فى الوقت ذاته مصدر عظيم للقوة، ما دامت تعنى أن براهينه يمكن النظر إليها فى ذاتها بمعزل عن حياة القديس توما الخاصة عن مزاياها وعيوبها، وعن الملاحظات حول "التفكير بالتمنى" هى غير مناسبة بشكل كبير، أما السؤال المناسب فهو الإقحام الموضوعى للبراهين نفسها، وهناك نتيجة أخرى هى أن فلسفة القديس توما تبدو "حديثة" بالمعنى الذى يصعب فيه أن تكون فلسفة القديس بونافنتورا كذلك، إذا يبدو أن الأخير يرتبط بقوة بالنظرة العامة للعصر الوسيط وبالحياة الروحية المسيحية والتراث المسيحى، حتى أنه ليبدو من منظور مختلفة من الفلسفات "الدنسة" فى العصور الحديثة فى حين أن الفلسفة القديمة يمكن لها أن تنفصل عن الروحانية المسيحية، وإلى حد كبير عن النظرة والخلفية السائدة فى العصور الوسطى، ويمكن أن تدخل فى تنافس مباشر مع مذاهب أكثر حداثة، ولقد حدث إحياء للتومائية كما يعرف كل إنسان، لكن من الصعب أن تتخيل إحياء للقديس بونافنتورا ما لم يغير المرء فى الوقت نفسه من تصور الفلسفة، وفى هذه الحالة فسوف يصعب أن يتحدث الفيلسوف الحديث وبونافنتورا لغة واحدة.

ومع ذلك فقد كان القديس توما الأكوينى فيلسوفا مسيحيا وكما سبق أن ذكرنا يتابع القديس توما أرسطو فى الحديث عن الميتافيزيقا بوصفها علم الوجود بما هو

وجود، لكن القول بأن مركز تفكيره يدور حول العينى، وواقعة أنه كان لاهوتيا مسيحيا قادته للتشديد أيضا على النظرة التى تقول إن الفلسفة الأولى تتجه بأسرها إلى معرفة الله بوضع الغاية النهائية، وأن معرفة الله هى الغاية المطلقة أو النهائية لكل معرفة وعملية بشرية[١] لكن الواقع أن الإنسان خلق لمعرفة أعمق ووثيقة أكثر بالله. أكثر مما يستطيع بلوغه بممارسة عقله الطبيعى فى حياته. وكذلك الوحى، ضرورى – أخلاقيا حتى يستطيع عقله أن يرتفع إلى شىء أعلى مما يستطيع عقله بلوغه فى هذه الحياة، وأن عليه أن يرغب وأن يكافح بحماس تجاه شىء "يفوق وضع حياته بأسرها"[٢] ومن ثم فللميتافيزيقا موضوع خاص، واستقلال معنى من ذاتها، لكنها تشير إلى أعلى، وتحتاج إلى أن يتوجها اللاهوت: وإلا فإن الإنسان لن يُحقق الغاية التى خلق من أجلها، ولن يرغب ولن يكافح تجاه هذه الغاية، وفضلا عن ذلك فعلى حين أن الله هو الموضوع الأول للميتافيزيقا فإنه يعلو على فهم الرجل الميتافيزيقى وعلى فهم العقل الطبيعى بصفة عامة، ولما كانت المعرفة التامة أو الرؤية الكاملة لله لا يمكن بلوغها فى هذه الحياة، المعرفة فإن التصورية لله يتوجها فى هذه الحياة: التصوف، ولا يدخل اللاهوت الصوفى ضمن نطاق الفلسفة، ولا يمكن دراسة فلسفة القديس توما دون الإشارة إليه، لكن ينبغى على المرء ألا ينسى أن المعرفة الفلسفية عند القديس توما لا هى كافية ولا هى نهائية.

(1) Contra Gent. 3,15.

(2) Contra Gent. 2,5.

الفصل الثانى والثلاثون

القديس توما الأكوينى (٢)

الفلسفة واللاهوت

التفرقة بين الفلسفة واللاهوت- الضرورة الأخلاقية للوحى- عدم اتفاق الإيمان والعلم فى الذهن الواحد فيما يتعلق بالشىء نفسه، الغاية الطبيعية، والغاية التى تعلو على الطبيعة- القديس توما والقديس بونافنتورا- القديس توما كمجدد.

١ - أما أن القديس توما قد وضع تفرقة صورية واضحة بين اللاهوت الدجماطيقى والفلسفة فتلك واقعة مؤكدة ولا يمكن الشك فيها، وتعتمد الفلسفة والعلوم الإنسانية الأخرى فقط على النور الطبيعى للعقل: فالفيلسوف يستخدم مبادئ معروفة للعقل البشرى "مع التقاء طبيعى بالله بالطبع، لكن دون نور الإيمان الذى يعلو على الطبيعة" وهو ينتهى إلى نتائج هى ثمار الاستدلال البشرى- ورجل اللاهوت- من ناحية أخرى- رغم أنه بالقطع يستخدم العقل يقبل مبادئ بناء على سلطة الإيمان، وهو يتلقاها عن طريق الوحى، وإدخال الجدل إلى اللاهوت وممارسة الجدل ابتداء من مقدمة موحى بها أو عدة مقدمات من الوحى والوصول عقلا إلى نتيجة تؤدى إلى تطور اللاهوت الإسكولائى لكنها لا تقوم بتحويل اللاهوت إلى فلسفة، مادامت المبادئ والمعطيات تُقبل على أساس أنها من الوحى، فالرجل اللاهوتى مثلا قد يحاول بمساعدة مقولات وصور من الاستدلال مستعارة من الفلسفة لتفهم أفضل قليلا سر الثالوث

المقدس، لكنه بذلك لا يتوقف عن أن يعمل كاللاهوتى، طالما أنه يقبل، طوال الوقت معتقد ثالوث الأقانيم فى طبيعة واحدة بناء على سلطة الوحى من الله: فهى بالنسبة له معطى أو مبدأ، مقدمة من الوحى مقبولة على أساس الإيمان وليست نتيجة لبرهان فلسفى، ومن ناحية أخرى على حين أن الفيلسوف يبدأ من عالم التجربة ويسير إلى الله عن طريق العقل، بمقدار ما يمكن معرفة الله عن طريق مخلوقاته، فإن اللاهوتى يبدأ من الله على نحو ما يكشف نفسه، والمنهج الطبيعى فى اللاهوت يعنى الانتقال من الله ما هو فى ذاته إلى المخلوقات بدلا من الصعود من المخلوقات إلى الله كما يفعل الفيلسوف ولابد له أن يفعل.

وينتج عن ذلك أن الفرق الأساسى بين اللاهوت والفلسفة يكمن فى واقعة أن اللاهوتى يتلقى مبادئ من الوحى ويعتبر الموضوعات التى يدرسها على أنها موحاة أو مستنبطة من مسائل الوحى، على حين أن الفيلسوف يتلقى مبادئه من العقل وحده ويعتبر الموضوعات التى يدرسها لا كشىء موحى به، بل على أنها موضوعات تُفهم، وهى قابلة لأن تُفهم بواسطة النور الطبيعى للعقل، وبعبارة أخرى: الاختلاف الأساسى بين الفلسفة واللاهوت لا يكمن فى خلاف الموضوعات التى تدرس بطريقة عينية، بعض الحقائق التى تناسب اللاهوت طالما أنه لا يمكن معرفتها بالعقل فهى لا تُعرف إلا عن طريق الوحى وحده: مثل سر الثالوث المقدس فى حين أن بعض الحقائق الأخرى تناسب الفلسفة وحدها، بمعنى أنها ليست حقائق موحاة، لكن هناك بعض الحقائق الشائعة بين الاثنين: اللاهوت والفلسفة، طالما أنها موحاة، وأن كانت فى الوقت نفسه يمكن إثباتها عن طريق العقل، إن وجود مثل هذه الحقائق المشتركة هو الذى يجعل من المستحيل القول بأن اللاهوت والفلسفة يختلفان أساسا لأن كلاً منهما يدرس حقائق مختلفة: وفى بعض الأمثلة، يدرسان نفس الحقائق رغم أنهما يدرسانها بطرق مختلفة إذ يدرسها اللاهوتى كحقائق موحاة، بينما يدرسها الفيلسوف كنتائج لعملية استدلال بشرى، فالفيلسوف مثلا يسير إلى الله بوصفه خالقا، فى حين أن اللاهوتى يدرس الله بوصفه خالقا أيضا، لكن معرفة الله كخالق عند الفيلسوف تأتى نتيجة لبرهان عقلى خالص، فى حين أن اللاهوتى يقبل واقعة أن الله خالق من الوحى، ومن ثم فهى

بالنسبة له مقدمة أكثر منها نتيجة، فهي لا تُفترض فرضا بل مستمدة من الوحي، وبلغة اصطلاحية ليس الاختلاف اختلاف حقائق أساسا تدرس "بطريقة مادية" أو طبقا لمضمونها التي تشكل الاختلاف بين الحقيقة في اللاهوت والحقيقة في الفلسفة، بل هو بالأحرى اختلاف حقائق من "الناحية الصورية". وهذا يعني أن الحقيقة نفسها يمكن أن يعلنها اللاهوتي والفيلسوف لكننا ندرسها ونصل إليها عند اللاهوتي بطريقة مختلفة عن الطريق التي ندرسها ونصل إليها عند الفيلسوف، ومن ثم فليس ثمة مبـــرر لـــاذا لا ينبغي لعلم آخر أن يعالج الموضوعات نفسها على نحو ما تعرف عن طريق الوحي الإلهي، تلك التي تدرسها العلوم الفلسفية، على نحو ما تُعرف عن طريق نور العقل الطبيعي، ومن ثم فإن اللاهوت الذي هو جزء من الفلسفة[1] فهناك بعض التداخل بين اللاهوت الدجماطيقي واللاهوت الطبيعي، إلا أن العلوم تختلف من حيث المنشأ بعضها عن بعض.

٢ – والفلسفة كلها تقريبا عند القديس توما تتجه إلى معرفة الله، على الأقل بمعنى أن قدراً كبيراً مَنَ الدراسة الفلسفية يفترض سلفا وتتطلب لاهوتا طبيعيا، ذلك الجانب الميتافيزيقا الذي يدرس الله. وهو يقول إن اللاهوت الطبيعي هو الجزء الأخير الذي ينبغي تعلمه من الفلسفة[2]، وبالمناسبة فإن هذه العبارة لا تدعم وجهة النظر التي تقول إن على المرء أن يبدأ بعرض الفلسفة التومائية من اللاهوت الطبيعي، لكن على أية حال فإن النقطة التي أود الآن أن أشير إليها هي أن القديس توما، وقد رأى أن اللاهوت الطبيعي يحتاج، إذا ما أردنا إدراكه بطريقة صحيحة، إلى الكثير من الدراسات السابقة، ومن التأمل يصر على أن الوحي ضرورة أخلاقية، مقدما واقعة أن الله هو غاية الإنسان، وفضلا عند ذلك فليس اللاهوت الطبيعي وحده الذي يحتاج إلى تأمل ودراسة وقدرة أكثر عن معظم البشر في موقف يكرسون أنفسهم له، بل حتى عندما تكتشف الحقيقة فإن التاريخ يبيّن لنا أنها كثيرا ما يفسدها الخطأ فلاشك أن

---

(1) S.T.Ia, 1m1 ad 2.

(2) Contra Gent. I, 14.

الفلاسفة الوثنيين اكتشفوا وجود الله لكن كثيرا ما يكون الخطأ متضمنا فى نظراتهم وتأملاتهم، فإما أن لا يدرك الفيلسوف جيدا وحدة الله على الوجه الصحيح، أو أن ينكر النعمة الإلهية أو الإيمان لأن يرى أن الله خالق. ولو أن السؤال كان فى علم الفلك أو فى العلم الطبيعى لما كان للأخطاء أهمية كبيرة، طالما أن الإنسان يستطيع على نحو كامل بلوغ غايته حتى لو اعتنق آراء خالصة تتعلق بالمسائل الفلكية أول العملية، لكن الله هو نفسه غاية الإنسان ومعرفة الله أساسية حتى يستطيع الإنسان توجيه ذاته على نحو سليم إلى هذه الغاية ومن ثم فالحقيقة التى تتعلق بالله على جانب عظيم من الأهمية، أما الخطأ فيما يتعلق بالله فبعد كارثة، فإذا سلمنا إذن، أن الله هو غاية الإنسان لاستطعنا أن نعرف أنها ضرورة أخلاقية، أن يكون اكتشاف هذه الحقائق على هذا القدر من الأهمية للحياة ينبغى أن لا يترك ببساطة لقوى لا يدعمها شىء، لأولئك الناس الذين لديهم القدرة، والرغبة الجامحة ووقت الفراغ لاكتشافها لكن القول بأن هذه الحقائق ينبغى أن تكون موحاة أيضا(1).

٣ – ويظهر فى الحال سؤال عما إذا كان نفس الإنسان يمكنه أن يؤمن "أو أن يقبل بناء على سلطة الإيمان" وأن يعرف كنتيجة للبرهان العقلى– بنفس الحقيقة، إذا ما كان وجود الله– على سبيل المثال– قد قام الفيلسوف بالبرهنة عليه أيستطيع فى الوقت ذات، أن يؤمن به عن طريق الإيمان، يجيب القديس توما فى كتابه "عن الحقيقة" بصراحة تامة إنه من المستحيل أن يكون هناك إيمان ومعرفة لنفس الشىء، أن تكون الحقائق نفسها معروفة علميا "أى فلسفيا" ويؤمن بها فى نفس الوقت "عن طريق الإيمان" نفس الشخص، ويبدو من هذا الافتراض أن الشخص الذى برهن على وحدة الله لا يمكن أن يؤمن بنفس هذا الحقيقة عن طريق الإيمان، وحتى لا يبدو أن هذا الرجل فشل فى تقديم موافقة على مدار الإيمان، فقد وجد توما نفسه مضطرا للقول بأن أمثال هذه الحقائق مثل وحدة الله ليست أن شئنا الدقة موادا للإيمان وإنما هى بالأحرى praeambula ad artculus(2) وهو يضيف– رغم ذلك– أنه لا شىء يمنع هذه

(1) C.F.S.T.I, a. 1, Contra Gent, 1,4.

(2) S.T. Ia, 2,2 ad I, De Verit. 14, ad 9.

الحقائق من أن تكون موضوعًا الإيمان عند رجل لا يستطيع أن يفهم أو ليس لديه الوقت لدراسة البرهان الفلسفى[1]، وهو يؤكد رأيه أن من المناسب ومن الصواب آن تطرح أمثال هذه الحقائق أمام الإيمان[2] والسؤال عما إذا كان شخص ما يفهم البرهان لكنه لا يلتفت إليه أو لم يعتبره فى هذه اللحظة، أفى استطاعته أن يمارس الإيمان بخصوص وحدة الله، فإنه لا يجيب عن هذا السؤال بوضوح، أما بالنسبة العبارة الافتتاحية للعقيدة "أؤمن بإله واحد– Cre doin unum Deum"[3] التى قد يبدو أنها تتضمن أن الإيمان بوحدة الله هو مطلب الكل، فلابد له أن يقوم بناء على مقدماته أن وحدة الله ينبغى ألا تفهم هنا بذاتها بل مع ما يتلوها أى: كوحدة الطبيعة فى الأقانيم لا للأشخاص الثلاثة.

وقد لا يكون من المناسب هنا أن نسير إلى هذه المسألة أبعد من ذلك وأن نناقش مع أى نوع من الإيمان يؤمن غير المتعلم بالحقائق التى يعرفها "أو يبرهن عليها" الفيلسوف – لا فقط بسبب أن المسألة لاهوتية، بل أيضا لأنها موضوع لم يناقشه القديس توما فى شىء من الوضوح: والنقطة الرئيسية التى تذكر فى هذا الموضوع هى توضيح واقعة القديس توما يضع تميزًا حقيقيا بين الفلسفة من ناحية واللاهوت من ناحية أخرى، وبالمناسبة إذا ما تحدثنا عن "الفيلسوف" فلا ينبغى أن يفهم من ذلك أننا نستبعد اللاهوتى ذلك لأن معظم الإسكولائين كانوا لاهوتين وفلاسفة، فى آن معا كما أن القديس توما يميز بين العلوم وليس بين البشر، فضلاً عن أن القديس توما أخذ هذا التمييز مأخذ الجد فربما أمكن أن يظهر ذلك أيضا من الموقف الذى اتخذه حيال مسألة أزلية العالم أو قدمه، و"هى مسألة سوف أعود إليها فيما بعد لقد رأى أنه يمكن البرهنة على أن العالم قد خلق، لكنه لم يعتقد أنه يمكن لعقل أن يبرهن على أن العالم

(1) S.T. Ia, 2,2 ad I.

(2) Contra Gent. 1,4.

(٣) أجاب يسوع الشخص الذى يسأله عن الوصية التى يمكن اعتبارها أعظم الوصايا جميعا: إن أول كل الوصايا هى: اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا رب واحد "إنجيل مرقص: الإصحاح الثانى عشر آية ٢٨-٢٩ (المترجم).

لم يخلق من الأزل، رغم أنه يمكن دحض البراهين التى تقدم لبيان أنه مخلوق منذ الأزل، ومن ناحية أخرى فنحن نعرف عن طريق الوحى أن العالم لم يخلق منذ الأزل، وإنما له بداية فى الزمان، ومن ناحية أخرى فإن اللاهوتيين يعرفون من خلال الوحى أن العالم لم يخلق منذ الأزل، ولا يستطيع الفيلسوف أن يبرهن على ذلك- أو بالأحرى ليس ثمة برهان يمكن أن يظهر لإثبات ذلك بطريقة حاسمة، ومن الواضح أن هذه التفرقة تفترض سلفا- أو تتضمن - تفرقة حقيقية بين علمى الفلسفة واللاهوت.

٤ - يقال أحيانا أن القديس توما يختلف عن القديس أوغسطين من حيث إنه على حين أن الأخير يدرس الإنسان ببساطة فى العينى، من حيث إن لدى الإنسان غاية تعلو على الطبيعة وقد جعل مهمة دراستها تقع على عاتق رجل اللاهوت، وغاية طبيعية وقد جعل دراستها من اختصاص الفيلسوف، والآن: إما أن القديس توما قد فرض بين غايتين فذلك حق تماما، فهو يقول فى "كتاب الحقيقة" Deveriate إن الخير الأقصى كما يدرسه الفيلسوف يختلف عن الخير الأقصى كما يدرسه رجل اللاهوت، مادام الفيلسوف ينظر إلى الخير النهائى Bonum Ultimum الذى يتناسب مع قدرات الإنسان فى حين أن رجل اللاهوت ينظر إلى الخير الأقصى الذى يجاوز قوى الطبيعة أعنى، الحياة الأزلية: وهو يعنى بذلك بالطبع ليس فقط البقاء، وإنما رؤية الله[1]، وهذه التفرقة على جانب كبير من الأهمية كما أن لها صداها فى كل من الأخلاق التى هى أساس التفرقة بين الفضائل الطبيعية وفضائل ما فوق الطبيعية- والسياسة التى هى أساس التفرقة بين غايات الكنيسة وغايات الدولة، ويحدد العلاقات التى ينبغى أن توجد بين المجتمعين لكنها ليست تفرقة بين غايتين تطابقان نظامين يطرد الواحد منهما الآخر بالتبادل: الأول يعلو على الطبيعة، والآخر نظام طبيعى خالص، وهى تفرقة بين نظامين للمعرفة والنشاط فى نفس الوجود البشرى العينى، والوجود البشرى العينى خلقه الله لغاية تعلو على الطبيعة، السعادة التامة، التى لا يمكن بلوغها إلا فى الحياة الأخرى،

---

(١) نفس الفكرة موجودة فى القرآن الكريم الذى يعتبر أقصى خير يصل إليه المؤمن يوم القيامة هى رؤية الله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) "آية ٢٤: القيامة" (المترجم).

من خلال رؤية الله، والتى هى فضلا عن ذلك- لا يمكن بلوغها للإنسان بقواه الطبيعية دون عون خارجى لكن فى استطاعة الإنسان أن يبلغ سعادة ناقصة، فى هذه الحياة الدنيا بممارسة قواه الطبيعية عن طريق الوصول إلى المعرفة الفلسفية بالله من خلال بلوغ وممارسة الفضائل الطبيعية، ومن الواضح أن هذه الغايات ليست حصرية مادامت استطاعة الإنسان أن يبلغ غبطة[1] ناقصة تتألف منها غايته الطبيعية دون أن يضع نفسه خارج الطريق المؤدى إلى غايته التى تعلو على الطبيعة، إن الغاية الطبيعية والغبطة الناقصة تتناسب مع الطبيعة البشرية، ومع القدرات البشرية، لكن لما كان الإنسان قد خُلق من أجل غاية نهائية تعلو على الطبيعة فإن الغاية الطبيعية لن ترضيه وهذا ما يبرهن عليه القديس توما فى كتابه: "ضد الأمم أو ضد الكفار"[2] فقد بيّن أنها ناقصة وأنها تشير إلى ما وراءها.

كيف يؤثر ذلك فى مسألة العلاقة بين اللاهوت والفلسفة، بهذه الطريقة: للإنسان غاية واحدة نهائية، سعادة تعلو على الطبيعية لكن وجود هذه الغاية التى تجاوز قدرات الطبيعة الإنسانية المحض، حتى ولو كان الإنسان قد خُلق لبلوغها، وأعطى القدرة على أن يفعل ذلك بواسطة النعمة أو الفضل الإلهى Grace فذلك لا نستطيع أن نعرفه عن طريق العقل الطبيعى، وبالتالى لا يستطيع الفيلسوف أن يتكهن به: فدراستها مقتصرة على اللاهوتيين، ومن ناحية أخرى: فى استطاعة الإنسان أن يبلغ - من خلال ممارسة قدراته الطبيعية سعادة طبيعية محدودة وناقصة فى هذه الحياة الدنيا، ووجود هذه الغاية ووسيلة بلوغها يمكن للفيلسوف أن يكتشفها، الفيلسوف الذى يستطيع أن يبرهن على وجود الله من مخلوقاته، بلوغ لون من المعرفة المماثلة بالله، محددا الفضائل الطبيعية ووسائل بلوغها، وهكذا يمكن أن يقال إن الفيلسوف يدرس غاية الإنسان بمقدار ما يمكن للعقل البشرى، أن يكتشف هذه الغاية أعنى بطريقة ناقصة وغير كاملة فحسب. غير أن كلا من اللاهوتى والفيلسوف يدرسان الإنسان فى العينى، والفرق هو

(1) C.F. In Boethium de Trintate, 6,4,5. Sent prol 1, 1,. De Veritate, 14,2: S.T.1. a II ae, 5,5.

(2) 3, 27 sv.

أن الفيلسوف فى حين أنه قادر على النظر ودراسة الطبيعة البشرية على نحو ما هى عليه، فإنه لا يستطيع أن يكتشف كل ما هو موجود فى الإنسان، لا يستطيع أن يكتشف رسالته التى تعلو على الطبيعة، فى استطاعته أن يقطع فقط جزء من الطريق فى اكتشاف مصير الإنسان، والسبب فى ذلك على وجه الدقة أن الإنسان خُلق من أجل غاية تعلو على قدراته الطبيعية، ومن ثم فليس صحيحا أن نقول إن الفيلسوف عند القديس توما إنما يدرس الإنسان فى حالة افتراضية من "الطبيعة الخالصة" أعنى الإنسان كما كان يمكن أن يكون، وكما لو لم يكن قد دعى إلى غاية تعلو على الطبيعة. إنه يدرس الإنسان العينى، لكنه لا يستطيع أن يعرف كل ما ينبغى عليه أن يعرفه عن ذلك الإنسان، فى العينى، وعندما يطرح القديس توما سؤالا عما إذا كان الله قد خلق الإنسان فى طبيعة خالصة، فإنه فى الواقع يسأل ببساطة عما إذا كان الله قد خلق الإنسان "الذى هو حتى حسب هذا الافتراض مخلوق من أجل غاية تعلو على الطبيعة" بدون نعمة مقدسة أعنى ما إذا كان الله قد خلق الإنسان أولا بدون وسائل لبلوغ غايته ثم بعد ذلك أعطاها له، وهو لا يسأل عما إذا كان الله قد وهب الإنسان غاية طبيعية نهائية خالصة، كما فسّره كتاب متأخرون كما يقال، وعندئذ فما هى ميزة فكرة حالة الطبيعية الخالصة "وهى فكرة ليس فى نيتى أن أناقشها" وهى فكرة لا تلعب أى دور فى تصور القديس توما للفلسفة وبالتالى: فهو لا يختلف كثيراً عن القديس أوغسطين، بوضوح أكثر من القديس أوغسطين: وما فعله كان للتعبير عن الأوغسطينية من منظور الفلسفة الأرسطية، وهى حقيقة اضطرته لاستخدام فكرة الغاية الطبيعية، رغم أنه فسَّرها بطريقة لا يمكن أن يقال إنه اتخذ نقطة بداية فى الفلسفة تختلف أتمَّ الاختلاف عن بداية أوغسطين.

والواقع أن فكرة حالة الطبيعية الخالصة أدخلها إلى المذهب التومائى فيما يبدو كاجيتان.. Cajetan[1] ويلاحظ سوريز Saurez الذى اعتنق هو نفسه الفكرة، أن

(١) كاجيتان Cajetan (توماس دى فيو (١٤٠٨-١٥٣٤) راهب دومنيكانى فى الأصل من مدينة نابلى عمل فى بادوو وروما ورسم فى النهاية كاردينالا، كتب شروحا مهمة على كتاب "الخلاصة اللاهوتية" للقديس توما، وعلى بعض كتب أرسطو (المترجم).

كاجيتان ومعظم اللاهوتيين المحدثين درسوا حالة ثالثة أطلقوا عليها اسم الحالة الطبيعية الخالصة وهى حالة يمكن اعتبارها ممكنة رغم أنها ليست موجودة فى الواقع ويقول دمينكوس سوتو Domininicus soto أنها انحراف لذهن القديس توما، فى حين أن توليتوس Tolets يلاحظ أنه توجد فينا رغبة طبيعية، واشتهاء طبيعى لرؤية الله، رغم أن هذه الفكرة التى هى فكرة سكوت، ويبدو أنها فكرة القديس توما- هى عكس فكرة كاجتيان.

٥ - من المؤكد أن القديس توما كان يؤمن أن من الممكن للفيلسوف نظريا، أن يقيم مذهبا ميتافيزيقا سليما دون أن يلجأ إلى الوحى. ومن الضرورى أن يكون مثل هذا المذهب ناقصًا غير مقنع وغير تام لأن الميتافيزيقى يهتم أساسا بالحقيقة ذاتها، وبالله الذى هو مبدأ كل حقيقة وأنه كان عاجزا بالبحث العقلى البشرى الخالص أن يكتشف كل معرفة بالحقيقة ذاتها، وبالله، التى هى ضرورية للإنسان إذا أراد أن يبلغ غايته النهائية، أن الفيلسوف المحض لا يستطيع أن يقول شيئا عن غاية للإنسان تعلو على الطبيعة ووسيلة تعلو على الطبيعة لبلوغ تلك الغاية، ولما كانت معرفة هذه الأمور مطلوبة لخلاص الإنسان، فإن عدم كفاية المعرفة الفلسفية تبدو واضحة، ومن ناحية أخرى فإن عدم الكفاية وعدم الاكتمال لا يعنيان الكذب أو البطلان بالضرورة، إن الحقيقة التى تقول إن الله واحد لا تفسدها واقعة أن لا شىء يقال أو يعرف عن الأقانيم الثلاثة ,والحقيقة الأبعد من ذلك تكمل الأولى لكن الحقية الأولى ليست كاذبة، حتى لو أخذت بذاتها. فلو أن الفيلسوف قرر أن الله واحد، ولم يقل شيئا عن التثليت، لأن فكرة التثليت لم تطرأ على ذهنه على الإطلاق، أو أنه يعرف نظرية التثليت لكنه هو نفسه لا يؤمن بها، بل يقنع بالقول بأن الله واحد، أو حتى لو أنه عبَّر عن النظرة التى تقول إن التثليت- الذى يفهمه بطريقة خاطئة، لا يتفق مع وحدة الألوهية، فإنه يظل مع ذلك أن من الصواب أن نقول إن الله واحد فى الطبيعة عبارة صحيحة، وبالطبع لو أن الفيلسوف قرر بطريقة إيجابية إن الله شخص واحد فإنه يقرر ما هو كاذب لكن لو قال فقط أن الله واحد وأن الله شخص دون أن يذهب إلى القول بأن الله شخص واحد فإنه يقرر الحقيقة، ومن غير المحتمل أن الفيلسوف سوف يتوقف فجأة عند القول بأن

الله شخص، لكنه على الأقل ممكن من الناحية النظرية، ما لم يكن المرء على استعداد لأن يدين العقل البشرى بما هو كذلك، أو أنه على أقل تقدير يمنعه من اكتشاف الميتافيزيقا الحقة فلابد للمرء أن يُسلِّم أن البرهنة على ميتافيزيقا مقنعة ممكنة بطريقة مجردة، حتى بالنسبة الفيلسوف الوثنى، ولقد كان القديس توما أبعد ما يكون عن متابعة القديس بونافنتورا فى استثناء أرسطو من مراتب الميتافيزيقيين: بل على العكس لقد كان الأخير فى نظر القديس توما هو الفيلسوف على الأصالة، أنه تجسيد للقدرة العقلية للذهن البشرى التى تعمل دون عون من الإيمان الإلهي، ولقد حاول، ما أمكن، أن يشرح أرسطو بأفضل طريقة "خيرة" أعنى بالمعنى الذى يتفق فيه كثيرا مع الوحى المسيحى.

ولو أن المرء شدد ببساطة على هذا الجانب من موقف القديس توما من الفلسفة فسوف يبدو أن الفيلسوف التومائى لا يمكن أن يتبنى موقفا عدائيا متسقًا تجاه الفلسفة الحديثة بطريقة مشروعة، فلو تبنى المرء موقف بونافنتورا مؤكدا أن الميتافيزيقى لا يستطيع أن يبلغ الحقيقة ما لم يتفلسف فى ضوء الإيمان "بالطبع دون أن يقيم براهينه الفلسفية على مقدمات لاهوتية" ويمكن للمرء أن يتوقع فقط أن فيلسوفًا يرفض ما يعلو على الطبيعة، أو يحصر الدين داخل حدود العقل وحده سوف يضل مع الأسف، لكن لو أن المرء كان على استعداد للتسليم بإمكان أن يطور الفيلسوف الوثنى ميتافيزيقا مقنعة قليلا أو كثيرا، فليس من المعقول أن نفترض أنه إبان عدة قرون من الفكر البشرى المكثف لم تظهر أية حقيقة إلى النور، ويبدو أن الفيلسوف التومائى ينبغى عليه أن يتوقع أن يجد إشراقات عقلية جديدة فى الصفحات التى يكتبها الفلاسفة المحدثون وأن عليه أن يقترب منها مع تعاطف وتوقع مبدئى بدلا من الارتياب القبلى بل حتى العداء الاحتياطى.

ومن ناحية أخرى على الرغم من أن موقف القديس توما تجاه الفلاسفة الوثنيين، وتجاه أرسطو على وجه الخصوص يختلف عن موقف القديس بونافنتورا فليس من الصواب أن نبالغ فى اختلاف نظرة كل منهما، وكما سبق أن ذكرنا من قبل، فإن

القديس توما يقدم المبررات التى تجعل من المناسب أن تكون الحقائق الخاصة بالله ذاتها والتى يمكن للعقل أن يكتشفها - مطروحة لإيمان البشر، وبعض المبررات التى قدمها لا تناسب فى الواقع النقطة الجزئية التى أناقشها، فمثلا من الصواب تماما أن نقول إن كثرة كثيرة من الناس مشغولون بالسعى للحصول على قوتهم اليومى حتى أنهم لا يجدون وقتا يعطونه للتأمل الميتافيزيقى حتى عندما يكن لديهم القدرة على مثل هذا التأمل بدرجة أنه يصبح من المرغوب فيه أن تطرح لهم هذه الحقائق الميتافيزيقية ذات الأهمية البالغة فى حياتهم لتكون موضوعًا لإيمانهم، وإلا فإنهم لن يعرفوا على الإطلاق[١] مثل معظمنا ليس لديهم الوقت ولا الطاقة لأن نكتشف أمريكا لأنفسنا ما لم نقبل بالفعل واقعة وجودها بناء على شهادة الآخرين، اكن لبس من الضرورى أن ينتج عن ذلك أن أولئك الذين لديهم الوقت والقدرة للتأمل الميتافيزيقى من المرجح أن يصلوا إلى نتائج خاطئة ما لم يكن التفكير الميتافيزيقى صعبا ويحتاج إلى انتباه طويل وتركيز فى حين أن بعض الناس كسالى كمنا يلاحظ القديس توما، غير أن هناك نقطة أبعد من ذلك لابد أن نضعها فى ذهننا[٢] وهى أنه نتيجة لضعف عقلنا فى الحكم ونتيجة لتطفل المخيلة وتدخلها، فإن الخطأ يختلط بصفة عامة مع الحقيقة فى نتائج الذهن البشرى ومن بين النتائج التى تمت البرهنة عليها، بحق، تندرج خلسة أحيانا باطلة لم يبرهن عليها، بل وأكدت عن طريق الاستدلال المرجح أو السوفسطائى الذى يتخذ اسم البرهان اليقينى، وسوف تكون النتيجة العملية أن النتائج حتى اليقينة، والمؤكدة لن تقبل طواعية وبصدر رحب عن كثير من الناس لاسيما عندما يرون الفلاسفة يعلمون نظريات مختلفة فى حين أنهم هم أنفسهم يعجزون عن التمييز بين نظرية قد تمت البرهنة عليها بطريقة سليمة ونظرية أخرى اعتمدت على مجرد حجة سوفسطائية، "أو مرجحة" ويلاحظ القديس توما أيضا فى "الخلاصة اللاهوتية" أنه لا يصل إلى الحقيقة عن الله باستخدام العقل البشرى إلا قلّة من الناس وبعد وقت طويل، وبامتزاج

(1) Contra Gent. 1,4.

(2) Ibid

العديد من الأخطاء[1] وعندما يقول القديس إنه من المرغوب فيه أنه حتى تلك الحقائق عن الله التى تمت البرهنة عليها عقليا ينبغى أن تطرح كموضوعات للإيمان أى أن تقبل بواسطة سلطة الإيمان، فإنه يؤكد فى الواقع المتطلبات العملية عند كثيرين أكثر مما يؤكد عدم الكفاية النظرية للميتافيزيقا بما هى كذلك لكنه يوافق على أن الخطأ كثيرًا ما يختلط بالحقيقة إما بسبب التسرع الشديد والقفز إلى النتائج أو بسبب التأثر بالعاطفة أو الانفعال أو الخيال، ومن الممكن أن يكون هو نفسه لم يستطع أن يطبق هذه الفكرة باتساق تام بالنسبة لأرسطو وكان على استعداد أكثر مما ينبغى لأن يشرح أرسطو بالمعنى الذى يتفق أكثر مع العقيدة المسيحية، لكن تبقى الحقيقة كما هى، وهى اعترافه بضعف العقل البشرى بحالته الراهنة، رغم أنه ينكر انحرافه الجذرى، وبالتالى فعلى الرغم من أنه يختلف عن القديس بونافنتورا من حيث إنه يسمح بالإمكان المجرد، بل والواقعة العينية فى حالة أرسطو للوجود الميتافيزيقى "المقنع" الذى طوره فيلسوف وثنى، كما أنه يرفض الموافقة على أن مذهبا فلسفيا ناقصا، يفسد بسبب عدم اكتماله، ويعترف أيضا بأن من المحتمل أن أى مذهب ميتافيزيقى مستقل سوف يحتوى على قدر من الخطأ.

وربما لم يكن من التعسف أن نقول إن آراء الرجلين النظرية يحددها فى جانب كبير منها موقفهما من أرسطو، ويمكن بالطبع أن يرد على ذلك بالقول بأن هذا التفسير يضع العربة أمام الحصان. لكن سوف يظهر أنه من المعقول أكثر لو تدبر المرء الظروف الفعلية التى عاشا فيها وكتبا فيها، فقد كانت تلك هى المرة الأولى التى يتعرف فيها العالم المسيحى اللاتينى بمذهب فلسفى كبير ويمثله أنصاره المتحمسين كالرشديين، بوصفهم الكلمة الأخيرة فى الحكمة البشرية، لقد كانت عظمة أرسطو وعمق وشمول مذهبه، عاملا يمكن أن يتجاهله أى فيلسوف مسيحى فى القرن الثالث عشر، وإنما يمكن مواجهة التعامل معه بأكثر من طريقة: فالمذهب الأرسطى– من ناحية كما شرحه ابن رشد، يتعارض فى نقاط كثيرة مهمة جدا، مع العقيدة المسيحية ومن الممكن

(1) S.T. Ia. 1.1. in corpore.

تبنى موقفًا عدائيًا غير متقبل لميتافيزيقا أرسطو من هذه الزاوية، ولو أن المرء اتخذ مثل هذا الموقف كما فعل القديس بونافنتيرا فإن عليه إما أن يقول إن مذهب أرسطو يؤكد الحقيقة الفلسفية، لكن ما قد يكون صحيحا فى الفلسفة قد لا يكون صحيحا فى اللاهوت. ما دام الله يمكن أن يتغاضى عن متطلبات المنطق الطبيعى أو أن أرسطو كان مخطئا فى ميتافيزيقاه ولقد تبين القديس بونافنتورا الدليل الثانى، لكن لماذا أخطأ أرسطو فى نظر بونافنتورا وهو أعظم فيلسوف مذهبى فى العالم القديم؟! من الواضح أن السبب هو أن أى فيلسوف مستقل لابد أن يخطئ فى نقاط مهمة ببساطة لأنه مستقل: إنه فقط فى ضوء الإيمان المسيحى يستطيع المرء أن يطور شيئا شبيها بالمذهب الفلسفى الكامل المقنع، طالما أنه فى ضوء الإيمان المسيحى فحسب يكون الفيلسوف قادرا على أن يترك فلسفته مفتوحة أمام الوحى فإذا لم يكن لديه هذا النور فسوف يكملها وينهيها، لكنها ستكون قد فسدت فى جانب منها على الأقل، لاسيما بالنظر إلى تلك الجوانب- وهى أعظم الجوانب أهمية- التى تدرس الله وغاية الإنسان.

ومن ناحية أخرى لو أن المرء رأى فى مذهب أرسطو أداة عظيمة للتعبير عن الحقيقة والالتحام مع الحقائق الإلهية أعنى اللاهوت مع الفلسفة، وفلابد للمرء أن يسلم بأن قدرة الفيلسوف الوثنى على بلوغ الحقيقة الميتافيزيقية، رغم أنه من منظور شرح ابن رشد لأرسطو وآخرين لابد للمرء أن يسمح بإمكان الخطأ حتى من جانب الفيلسوف. وهذا هو المسار البديل الذى اتخذه القديس توما.

٦ - عندما ينظر المرء إلى الخلف إلى القرن الثالث عشر من تاريخ متأخر أكثر، فإن المرء لا يعترف باستمرار بواقعة أن القديس توما كان مبدعا وأن اعتناقه للأرسطية كان جريئًا و "محدثًا" لقد واجه القديس توما مذهبا ذا تأثير متنام وأهمية متزايدة، يبدو فى كثير من الجوانب غير متفق مع التراث المسيحى لكنه يأسر بطريقة طبيعية، كثيراً من عقول الطلاب والمعلمين لاسيما فى كلية الآداب فى باريس، والسبب على وجه الدقة عظمته فهو يبدو شاملا ومتماسكا، أما أن الأكوينى أمسك الثور من قرنيه واستخدم المذهب الأرسطى فى بنائه الخاص فذلك فعل أبعد ما يكون عن الغموض:

فهو على العكس "محدث" إلى أقصى حد، وعلى قدر عظيم من الأهمية بالنسبة لمستقبل الفلسفة الاسكولائية، والواقع بالنسبة لتاريخ الفلسفة بصفة عامة، وأن بعض الإسكولائيين فى العصور الوسطى المتأخرة وفى عصر النهضة جلبوا عدم الثقة إلى الأرسطية بدفاعهم الأعمى عن كل ما قاله الفيلسوف حتى فى المسائل العلمية لا يخص القديس توما: فالواقعة البسيطة الواضحة هى أنهم لم يكونوا مخلصين لروح القديس توما، لقد أدى القديس- بأى مقياس- خدمة لا مثيل لها الفكره المسيحى باستخدامه للأداة التى عرضت نفسها، ومن الطبيعى أن يشرح أرسطو بأفضل معنى ممكن من وجهة النظر المسيحية مادام من الضرورى أن يبنى ما إذا كان قد نجح فى مهمته أن أرسطو وابن رشد لا يشكلان كتلة واحدة يقفان معا ويسقطان معا، وفضلا عن ذلك فسوف يكون من الخطأ أن نقول إن القديس توما تجاهل أن هناك تفسيرا دقيقا، وقد لا يتفق المرء مع كل تفسيراته لأرسطو، لكن لا يمكن أن يكون هناك شك، إذا ما وضع المرء فى ذهنه ظروف العصر، وندرة المعلومات التاريخية القيمية التى يتطلبها ، فإنه يكون من بين شراح أرسطو أكثرهم دقة وحساسية ويقظة ضمير.

لابد فى النهاية أن نشدد على أنه على الرغم من أن القديس توما اعتنق الأرسطية ليتخذ منها وسيلة للتعبير عن مذهبه فإنه لم يكن عابدا أعمى للفيلسوف بحيث ينبذ أوغسطين من أجل مفكر وثنى، فلقد كان من الطبيعى أن يسير على هدى خطوات القديس أوغسطين فى مجال اللاهوت، رغم أن اعتناقه للفلسفة الأرسطية كأداة تمكنه من عمل مذهب، ويعرف ويسير سيرا منطقيا من النظريات اللاهوتية بطريقة غريبة عن موقف القديس أوغسطين: أما عن الفلسفة فعلى الرغم من أن قدراً كبيراً منها قد جاء مباشرة من أرسطو، أن كثيراً ما يشرح أوغسطين بمقولات أرسطو. فربما كان من الصواب أكثر أن نقول إنه فعل الأمرين معًا، فهو مثلا عندما يدرس المعرفة الإلهية والنعمة الإلهية، فإنه كان يشرح النظرية الأرسطية عن الله بمعنى على الأقل لا يستبعد معرفة الله للعالم، وهو عندما يدرس الأفكار الإلهية يلاحظ أن أرسطو يلوم أفلاطون، لأنه جعل الأفكار "المثل" مستقلة عن كل الأشياء العينية والعقل مع مضمون مستتر يقول ما كان على أرسطو أن يلوم أفلاطون لو أن الأخير وضع الأفكار فى ذهن

الله. وهذا يعنى بالطبع تفسير أرسطو من الجانب الذى يفضله، من منظور لاهوتى، وعلى الرغم من أن التفسير يميل إلى جعل أرسطو وأوغسطين يقترب الواحد منهما من الآخر، ومن المرجح جدا لا مثل النظرية الفعلية لأرسطو فى المعرفة الإلهية، غير أننى سوف أتحدث فيما بعد عن العلاقة بين القديس توما وأرسطو.

الفصل الثالث والثلاثون

القديس توما الأكويني (٣)

١ - مبررات البدء بالوجود المادى. ٢ - الهيلومورفية[١].
٣ - رفض العلل البذرية. ٤ - رفض كثرة الصور. الجوهرية.
٥ - قصر التركيبة الهيلومورفية على الجواهر المادية.
٦ - القوة والفعل. ٧ - الوجود والماهية.

١ - فى كتاب "الخلاصة اللاهوتية" وهو كما يشير اسمه موجز لاهوتى، كانت المشكلة الأولى التى عالجها القديس توما هى مشكلة وجود الله، ثم سار بعدها إلى طبيعة الله، ثم إلى الأقانيم المقدسة، ومنها انتقل إلى مشكلة "الخلق". وبالمثل كانت "الخلاصة ضد الأمم" التى تقترب أكثر من البحث الفلسفى رغم أنها لا يمكن أن تسمى ببساطة بحثا فلسفيا ما دامت تدرس هى الأخرى موضوعات دجماطيقية خالصة مثل التثليث والتجسيد ويبدأ القديس توما أيضا من وجود الله.

وربما يبدو إذن أنه سيكون من الطبيعى أن نبدأ عرض فلسفة القديس توما بالأدلة على وجود الله، لكن بغض النظر عن واقعة "مذكورة فى فصل سابق" أن القديس توما نفسه يقول إن الجزء من الفلسفة الذى يدرس الله يأتى بعد أفرع الفلسفة

---

(١) سبق أن شرحنا هذا المصطلح الذى يعنى عند أرسطو أن جميع الموجودات تتألف من مادة أو هيولى Hyle وصورة Morphe وهى نظرية انتشرت فى العصور الوسطى (المترجم).

الأخرى، فإن الأدلة نفسها تفترض سلفا بعض المفاهيم والمبادئ الأساسية، ولقد كتب القديس توما "الوجود والماهية" مثلا قبل أن يكتب الخلاصتين، وإذن فلن يكون من الطبيعي على أية حال البدء بالأدلة على وجود الله مباشرة، ومسيو جلسون نفسه الذى أصرَّ على أن الطريقة الطبيعية لعرض فلسفة القديس توما هو عرضها طبقا للترتيب الذى تبناه القديس نفسه فى الخلاصتين، حيث بدأ فعلا بدراسة بعض الأفكار والمبادئ الأساسية، ومن ناحية أخرى فمن الصعب على المرء أن يناقش ميتافيزيقا القديس توما كلها عموما، وجميع تلك الأفكار، التى يفترضها سلفًا صراحة أو ضمنا لاهوته الطبيعى: فمن الضرورى أن نحصر أنفسنا فى أساس واحد للمناقشة.

بالنسبة للقارئ الحديث الذى اعتاد على مجرى الفلسفة الحديثة ومشكلاتها قد يبدو من الطبيعى البدء بمناقشة نظرية المعرفة عند القديس توما وأن تطرح سؤالا عما إذا كان القديس قدَّم لنا مبررا بستمولوجيا لإمكان المعرفة الإبستمولوجية أم لا، لكن على الرغم من أن القديس توما لديه، بالقطع، نظرية فى المعرفة لكنه لم يعش بعد كانط، وبالتالى لم تتخذ مشكلة المعرفة فى فلسفته نفس المكانة التى أصبحت لها فى عصور تالية، ويبدو لى أن نقطة البداية الطبيعية لعرض فلسفة القديس توما هى دراسة الجواهر المادية، فالقديس توما، قبل كل شئ، يعلمنا صراحة أن الموضوع المناسب المباشر للعقل البشرى، فى هذه الحياة الدنيا هو ما هية الأشياء المادية، والأفكار والمبادئ الأساسية التى يفترضها القديس توما مقدماً فى لاهوته الطبيعى ليست فطرية فى نظره وإنما تدركها من خلال التأمل والتجريد من تجربتنا للأشياء العينية، ومن ثم فيبدو أن من المعقول أن نطور تلك الأفكار والمبادئ الأساسية أولا وقبل كل شىء من خلال دراسة الجواهر المادية. إن أدلة القديس توما على وجود الله بعدية **aposteriori** فهى تبدأ من المخلوقات إلى الله، هى طبيعة الخلق، ونقص الكفاية الذاتية من جانب الموضوعات المباشرة فى التجربة التى تكشف عن وجود الله، وفضلا عن ذلك فإننا نستطيع عن طريق النور الطبيعى للعقل أن نصل إلى أن معرفة الله لا يمكن أن نبلغها إلا بالتأمل فى المخلوقات وعلاقتها به.

وعلى هذا الاعتبار أيضا سوف يبدو "طبيعيا" فقط أن نبدأ بعرض الفلسفة التومائية بدراسة تلك الموضوعات العينية التى نصادفها فى التجربة وعن طريق تأملها نصل إلى تلك المبادئ الأساسية التى تؤدى بنا إلى تطوير الأدلة على وجود الله.

٢ – ويأخذ القديس توما منذ البداية – فيما يتعلق بالجواهر المادية– بوجهة نظر "الحس المشترك" التى تذهب إلى وجود كثرة من الجواهر، ويصل العقل البشرى إلى معرفتها مستقلا عن التجربة الحسية، والموضوعات العينية الأولى يعرفها الذهن هى الموضوعات المادية التى يدخل فى علاقة معها عن طريق الحواس.

غير أن تأمل هذه الموضوعات يؤدى بالذهن فى الحال إلى تشكيل تفرقة أو أنه يكتشف تميزًا فى الموضوعات ذاتها، فلو أننى نظرت من نافذتى فى الربيع لرأيت شجر الزان بأوراقها الخضراء الشابة الرقيقة، فى حين أننى أرى فى الخريف أن الأوراق قد تغير لونها. رغم أن نفس شجرة الزان لا تزال باقية فى الحديقة فالزان من الناحية الجوهرية، كما هو فى الربيع والخريف جوهريا، وبالمثل لو أننى ذهبت إلى المزرعة أو المشتل فى سنة من السنين فإننى أرى أشجار اللاركسى Larches لا تزال أشجارا صغيرة مزروعة حديثا، ثم بعد ذلك أراها أشجاراً كبيرة: فقد تغير حجمها، ومع ذلك لا تزال "لاركس". وأنا أرى الآن فى هذا المكان الأبقار فى الحقل الآن فى هذا الوضع، ثم فى وضع آخر بعد ذلك: واقفة أو رافدة تفعل الآن شيئا ثم بعد ذلك تفعل شيئا آخر: تأكل العشب أو تمضغ الطعام أو تنام يطرأ عليها شئ ثم بعد ذلك شيء آخر، أحيانا تحلب، وأحيانا أخرى يهطل الحليب، أو تقاد، لكنها فى جميع هذا الحالات تبقى نفس البقرات، وهكذا يقود التأمل الذهنى للتفرقة بين الجوهر والعرض، وبين أنوا ع متعددة من الأعراض، ويقبل القديس توما من أرسطو فكرة المقولات العشر: الجوهر ومقولات الأعراض التسعة.

لم يقدنا التأمل حتى الآن إلا إلى فكرة تغير الأعراض، وفكر المقولات: إلا أن تأملاً أبعد سوف يدخل الذهن فى مستوى أعمق من تكوين الوجود المادى فعندما تأكل البقرة العشب، فإن العشب لا يبقى كما كان من قبل فى الحقل بل يصبح شيئا آخر من

خلال تمثله، فى حين أنه من ناحية أخرى لم يكف عن الوجود، لكن شيئا ما يبقى فى عملية التغير، فالتغير جوهرى ما دام العشب نفسه يتغير، ليس فقط لونه أو حجمه، وتحليل التغير الجوهرى يقود الذهن إلى تميز عاملين: العامل الأول مشترك بين العشب واللحم الذى يتحول إليه العشب والعامل الثانى الذى يضفى التحديد على ذلك الشىء، أى طابعه الجوهرى فيجعله أولا عشبا ثم بعد ذلك لحما للبقرة، فضلا عن ذلك فإننا نستطيع فى النهاية أن تتصور أن أى جوهر مادى يغير إلى جوهر آخر ليس بالضرورة مباشرة أو فى الحال، طبعا، بل على الأقل بطريقة غير مباشرة وبعد سلسلة من التغيرات، نصل بذلك إلى تصور- من ناحية - لحامل يقف تحت التغيرات، وهو إذا ما نظرنا إليه فى ذاته، فإننا لا نستطيع أن نطلق عليه اسم جوهر محدد، كما نصل من ناحية أخرى إلى عنصر للتحديد أو التميز، والعنصر الأول هو المادة "الأولى" الحامل غير المتعين للتغير الجوهرى، والعنصر الثانى هو الصورة الجوهرية التى تجعل الجوهر على ما هو عليه، وتضعه فى فئة محددة وبالتالى يتحدد بأنه عشب، أو بقرة، أو أوكسجين وأيدروجين أو أيا ما كان.. وكل جوهر مادى يتركب بهذه الطريقة من مادة وصورة.

وهكذا يقبل القديس توما نظرية أرسطو فى التركيب الهيلومورفى "المادة- الصورة" للجواهر المادية، محدداً المادة الأولى بأنها الوجود بالقوة على نحو خاص، والصورة الجوهرية بأنها الفعل الأول للجسم الفيزيقى، والفعل الأول يعنى المبدأ الذى يضع الجسم فى فئة معينة ويحد ماهيته، والمادة الأولى هى وجود بالقوة بالنسبة لجميع الصور التى يمكن أن تكون صورا للأجسام لكنها فى ذاتها بلا صورة بل وجود بالقوة على نحو خالص فهى كما قال أرسطو فلا هى شئ جزئى ولا كم ولا كيف يمكن أن يتعين الوجود عن طريقه[1] ولهذا السبب فهو لا يستطيع أن يوجد بذاته، لأن الحديث عن الوجود الذى يوجد بالفعل، بل صورة ولا فعل سوف يكون حديا متناقضاً، فهو إذن لا يسبق الصورة زمانيا، وإنما يخلق مع الصورة فى وقت واحد[2]، ومن ثم كان

(1) In 7 Metaph. Lectio 2.

(2) S.T. Ia 6. 1 in Corpore.

القديس توما واضحًا جدا حول واقعة أن الجواهر العينية هى وحدها التركيبات الفردية للمادة والصورة هى الموجودة بالفعل فى العالم المادى، لكن على الرغم من أنه كان متفقا مع أرسطو فى إنكار الوجود المفصل للكليات "رغم أننا سوف نرى حالا أن هناك تحفظا على هذه العبارة" فقد تابع أرسطو أيضا فى تأكيد أن الصورة تحتاج إلى تفرد، والصورة هى العنصر الكلى، وهى التى تضع الشىء فى فئته، وفى نوعه المحدد فتقول عنه أنه حصان من خشب الدرداء أو من حديد، فهى إذن تحتاج إلى تفرد لكى تصبح صورة هذا الجوهر الجزئى المعين، فما هو مبدأ التفريد؟! يمكن أن يكون المادة وحدها، غير أن المادة فى ذاتها هى إمكان خالص: فليس لديها هذه التحديات الضرورية لتفريد الصورة: فالخصائص العارضة للكم... إلخ هى منطقيا بعدية أعنى أنها بعد التكوين الهيلومورفى للجوهر، لقد اضطر القديس توما إذن إلى القول بأن مبدأ التفريد هو المادة تحديد الكم، بمعنى أن للمادة حاجة ماسة إلى التحديد الكمى الذى تتلقاه من اتحادها مع الصورة، وهذه فكرة يصعب فهمها طالما أنه على الرغم من أن المادة، وليس الصورة هى أساس التعدد الكمى والفكرة فى الواقع ليست سوى أثر من آثار العنصر الأفلاطونى فى فكر أرسطو، لقد رفض أرسطو نظرية الصور (المثل) الأفلاطونية وهاجمها إلا أن هذا التدريب الأفلاطون أثر فيه إلى الحد الذى أدى به إلى القول بأن تلك الصورة بما أنها هى ذاتها كلية فإنها هى نفسها تحتاج إلى التفرد ولقد تابعه فى ذلك القديس توما. لكن القديس توما لم يعتقد بالطبع أن الصور كان لها وجود أول بطريقة منفصلة، وبالتالى منفردة، ذلك لأن صور الأشياء الحسية لا توجد فى حالة أسبقية زمنية بالنسبة للجواهر المركبة إلا أنه من المؤكد أن فكرة التفريد تعود فى الأصل إلى الطريقة الأفلاطونية، فى التفكير بالصور والحديث عنها: والآن استبدل أرسطو فكرة الصورة الجوهرية المحايثة بالصورة المثالية "المفارقة" لكنك لن تكون مؤرخا لكى تحول النظر الأعمى إلى التراث الأفلاطونى فى فكر أرسطو، وبالتالى فى فكر القديس توما الأكوينى.

٣ - وكنتيجة منطقية لنظرية أن المادة الأولى بما هى كذلك هى إمكان خالص "أو قوة محض" فإن القديس توما رفض نظرية القديس أوغسطين فى العلل البذرية

Rationes seminales[1] فالموافقة على مثل هذه النظرية لابد أن يؤدى إلى أن ننسب الفعل، بطريقة ما، إلى ما هو فى ذاته بغير فعل[٢] ولاشيء من الصور الروحية يمكن استنباطه من الوجود بالقوة للمادة تحت فعل العامل النشط أو الفعل، لكنها لم تكن فيما سبق فى مادة أولى بما هى كذلك، لكنه يعدل ويغير من الاستعدادات الطبيعية الموجودة عند جوهر مادى معين التى تطور حاجة ماسة إلى صورة جديدة مستنبطة من الوجود بالقوة للمادة وبهذا الشكل قد حدث عند القديس توما وأرسطو.. عدما privatiam أو حاجة ماسة إلى صورة جديدة لم يحصل عليها الجوهر بعد بل يحتاج إلى أن تكون له بفضل التعديلات التى أدخلها عليها العامل النشط، فالماء، مثلاً، فى حالة وجود بالقوة بالنسبة لأن يصبح بخاراً، لكنه لن يصبح بخاراً إلا بعد تسخينه، بواسطة فاعل خارجى إلى درجة معينة يتطور بعدها ويصبح بحاجة ماسة إلى أن يتخذ صورة البخار وفى الصورة التى لا تأتى من الخارج، بل تستخلصه من وجود المادة بالقوة.

٤ - وكما أن القديس توما رفض النظرية القديمة عن العلل البذرية، فإنه رفض كذلك كثرة الصور الجوهرية فى الجوهر المركب، مؤكداً وحدة الصورة الجوهرية فى كل جوهر. ويبدو أن القديس توما فى شرحه لكتاب الأحكام قبل صورة الجسم بوصفها الصورة الجوهرية الأولى للجوهر المادى[٣]، لكن حتى لو أنه قبلها فى البداية فمن المؤكد أنه رفضها بعد ذلك وهو يذهب فى كتابه "ضد الأمم"[٤] إلى أنه إذا كانت الصورة الأولى تكون الجوهر كجوهر فإن الصور التالية لابد أن تظهر فى شيء كان قد

---

(1) In 2 sent. 18, 1, 2.

(٢) من المؤكد أن القديس توما استخدم مصطلح "العلل البذرية" لكنه كان يعنى بها أساسا القوى الفعالة فى الأشياء العينية مثل القوة الفعالة النشطة التى تسيطر على جيل من الكائنات الحية، وتحصرها فى نفس النوع وليس النظرية التى تقول إن هناك صوراً غير ناضجة فى المادة الأولى. وهذه النظرية الأخيرة: إما أنه رفضها أو ذهب إلى أنها لا تناسب ولا تتفق مع تعاليم القديس أوغسطين.

C.F. Loc. Cit. S.T. Ia, 115,2, DE Veritate 5,9, ad, 8 ad 9.

(3) C.F. Ini Sent., 8, 5: 2 sent. 3,1,1.

4,81.

(4) Quodilbet. 11,5,5. in Corpore.

أصبح من قبل شيئا ما فى حالة فعل in actu أى شئ موجوداً بالفعل، وبالتالى لا يكون أكثر من صور عارضة وهو يذهب المثل إلى معارضة نظرية ابن جبرول Avicebron(٥) بأن أشار إلى أن الصورة الأولى وحدها هى التى يمكن أن تكون صورة جوهرية، طالما أنها يمكن أن تضفى طابع الجوهر وبالتالى فإن الصور الأخرى التالية التى تنشأ فى جواهر متكونة بالفعل، لابد أن تكون صوراً عارضة. "والمضمون الضرورى هو بالطبع الصورة الجوهرية تخبرنا مباشرة بالمادة الأولى"، وتثير هذه النظرة معارضة أشد حيث توصم بأنها بدعة خطرة على نحو ما سوف نرى فيما بعد عندما ندرس المناظرات التى اشترك فيها القديس توما بسبب أرسطيته.

٥ - التركيبة الهيلومورفية التى نحصل عليها فى الجوار المادية حصرها القديس توما فى العالم المادى وهو لا يمكن أن يمدها كما فعل القديس بونافنتورا إلى المخلوقات اللامادية مثل الملائكة، إما أن الملائكة موجودة فذلك أمر مبرهن عليه عقليا فى نظر القديس توما، حتى بمعزل عن الوحى، ذلك لأن وجودها يتطلبه الطابع الهيراركى "التصاعدى" فى سلم الوجود، ففى استطاعتنا أن نميز مراتب الصور وترتيبها التصاعدى ابتداء من صور الجواهر غير العضوية من خلال الصور النباتية، الصور الحساسة اللاعاقلة عند الحيوان إلى النفس العاقلة عند الإنسان، حتى الفعل اللامتناهى الخالص غير المخلوق، فمن المعقول عندئذ أن نفترض أن هناك بين النفس البشرية والله صوراً مخلوقة متناهية، لا بدن لها. ويقف على قمة سلم البساطة المطلقة لله، كما يقف على قمة العالم المادى، الموجودات البشرية، وهى موجودات مادية فى جانب وروحية فى جانب، ومن ثم فلابد أن تكون هناك موجودات بين الله والوجود البشرى، تكون روحية تماما، ولكنها فى ذلك لا تملك البساطة المطلقة للألوهية.

(١) ابن جبرول (١٠٢١-١٠٥٨) سليمان بن جبرول الشهير فى الفلسفة المسيحية باسم أفيسبرون Avice-bron شاعر وفيلسوف يهودى أندلسى ينتهى إلى مجال الثقافة الإسلامية الأندليسة، ولد فى ملقة وتربى فى سيرقوسة، وتزع فلسفته إلى الأفلاطونية المحدثة أشهر كتبه "ينبوع الحياة" باللغة العربية (المترجم).

وهذا الخط من البرهان ليس جديداً فقد سبق أن استخدمه بوزيدينوس مثلا في الفلسفة اليونانية، ولقد تأثر القديس توما بالنظرية الأرسطية في العقول المفارقة المرتبطة بحركة الأفلاك، ولقد عادت هذه النظرة الفلكية إلى الظهور في فلسفة ابن سينا كما كان القديس توما على علم بها، إلا أن البرهان الذى كان له شأن أعلى عنده فهو البرهان المستمد من ضرورات هيراركية الوجود كما أنه ميز بين درجات مختلفة من الصور بصفة عامة، وبالتالي فقد ميّز بين "جوقة" مختلفة من الملائكة طبقا لموضوع معرفتنا، أن أولئك الذين أدركوا بوضوح أكثر خيرية الله في ذاته، واشتعلوا حماسا بالحب هم "الساروفيم"[١] أو الجوقة العليا، أما أولئك يختصون بنعمة الله بالنظر إلى المخلوقات الجزئية، مثلا بالبشر الأفراد، فهم الملائكة بالمعنى الضيق للكلمة، وهم الجوقة الأدنى، المختصة بحركة الأجرام السماوية ضمن أشياء in teralia التي هي علل كلية تؤثر في هذا العالم وهي الفضائل وهكذا فإن القديس توما لم يسلم بوجود الملائكة أساسا ليفسر حركة الأجرام السماوية.

ومن ثم فالملائكة موجودة، ويؤكد القديس توما أنها لا تتركب على هذا النحو، بل يذهب إلى أن الملائكة لابد أن تكون موجودات لا مادية تماما، أن مكانها في هيراركية الوجود يتطلب لا مادتنا الكاملة[٢]. وفضلا عن ذلك، وكما يضع القديس توما في المادة ضرورة الكم، التي لا تفق تماما مع طابعها في الإمكان الخالص فإنه لم يستطيع على أية حال، أن ينسب التركيب الهيلومورفي إلى الملائكة فيذهب القديس بونافنتورا مثلا إلى أن الملائكة لابد أن يكون تركيبهم هيلومورفيا وإلا لكانوا فعلا خالصا في حين أن الله وحده هو الفعل الخالص، غير أن القديس توما هذا البرهان مؤكدا أن التفرقة بين الماهية والوجود بالنسبة للملائكة كافية لصيانة عرضيتهم أو حدوثهم وتميزهم الجذري عن الله[٣] وسوف أعود إلى هذا التميز بعد قليل.

---

(١) الساروفيم .. Seraphim جمع مفردة الساروف Seraph وهم الملائكة حراس العرش الإلهي. وكان القديس توما يسمى أحيانا بالمعلم الساروفي أي الملائكي (المترجم).

(2) S.T. Ia 50, 2. De Spirit. Creat. 1,1.

(3) De Spirit Creat, I, I, S. T. Ia 50, 2. Ad 3,. Contra Gent, 2,30 Quodlib et, 9,4,2.

وكان من نتيجة أفكار التكوين الهيلومورفى للملائكة، أفكار تعدد الملائكة داخل النوع، مادامت المادة هى مبدأ التفرد، وليس ثمة مادة فى تكوين الملائكة، فكل ملاك هو صورة خالصة وكل ملاك إذن لابد أن يستوعب قدرة نوعه، ولابد أن يكون هو نوعه، إذن فجوقة الملائكة، ليست إذن، أنواعا متعددة من الملائكة، فهى تؤلف هيراركية ملائكية متميزة لا من حيث النوع بل من حيث الوظيفة فهناك أنوا ع متعددة بقدر تقدر الملائكة، ومن المهم جدا أن نتذكر أن أرسطو عندما يؤكد فى الميتافيزيقا أن هناك كثرة من المحركات، والعقول المفارقة، طارحا سؤال هو كيف يمكن أن يكون ذلك ممكنا إذا كانت المادة هى مبدأ التفرد رغم أنه لم يجب عن السؤال، وعلى حين أن القديس بونافنتيرا وافق على التركيبة الهيلومورفية "من مادة صورة" للملائكة فهو يمكن أن يوافق، وقد وافق فعلا، على تعدد الملائكة داخل النوع، فإن القديس توما ذهب، من ناحية إلى أن المادة هى مبدأ التفرد، وأنكر من ناحية أخرى وجودها فى الملائكة، وقد اضطر إلى إنكار تعددها داخل النوع، وإذن فالعقول، عند القديس توما، تصبح فى الواقع كليات منفصلة رغم أنها بالطبع بمعنى مفاهيم الأقانيم، لقد كان أحد مكتشفات أرسطو أن الصورة المفارقة لابد أن تكون عقلا رغم أنه فشل فى رؤية الارتباط التاريخى بين نظريته فى العقول المفارقة وبين النظرية الأفلاطونية فى الصور.

٦ – وتكشف البرهنة على التركيب الهيلومورفى للجواهر المادية، فى الحال، عن أن كان التغير الجوهرى لتلك الجواهر، وليس التغير بالطبع مسألة مصادفة، وإنما هو يسير طبقا لإيقاع معين "وليس فى استطاعة المرء أن يفرض أن جوهراً معينا يمكن أن يتحول فى الحال إلى جوهر آخر يريده المرء، فى حين أن التغير يوجهه أيضا، ويؤثر فيه العلل العامة مثل الأجرام السماوية" ومع ذلك فالتغير الجوهرى لا يمكن أن يحدث إلا فى الأجسام، والمادة فحسب هى حامل التغير وهى التى تجعله ممكنا، وبناء على المبدأ الذى أخذه القديس توما من أرسطو وهو أن ما يتغير أو يتحرك بغيره.. ab alio وقد يذهب المرء فى الحال من التغيرات فى العالم المادى إلى وجود المحرك الذى لا يتحرك، بمساعدة المبدأ الذى إن التقهقر اللامتناهى فى ترتيب الاعتماد والتبعية مستحيل، لكن قبل أن نستمر للبرهنة على وجود الله من الطبيعة، فلابد للمرء أن يسبر أغواء الموجود اللامتناهى أولا، وبطريقة أكثر عمقا.

يحصر القديس توما التركيبة الهيلومورفية فى العالم المادى، لكن هناك تفرقة أساسية أكثر تكون فيها التفرقة بين المادة والصورة مثالا لها: فالمادة الأولى كما رأينا هى القوة الخاصة أو الإمكان المحض على حين أن الصور هى الفعل لدرجة أن التفرقة بين الصورة والمادة هى تفرقة بين القوة والفعل، غير أن التفرقة الأخيرة لها طبيعة أوسع من التفرقة الأولى، ففى الملائكة ليس ثمة مادة، وليست هناك لذلك قوة "أو وجود بالقوة" ويذهب القديس بونافنتير إلى أنه لما كانت المادة هى الوجود بالقوة، ومن هنا فهى يمكن أن توجد فى الملائكة، وهكذا اضطر للتسليم بوجود "صورة جسدية" لكى يفرق بين المادة الجسدية وبين المادة بصفة عامة، أما القديس توما من ناحية أخرى فلأنه جعل المادة قوة خالصة، فإنه مع ذلك أنكر وجودها فى الملائكة، فقد اضطر إلى أن يعزو المادة إلى الحاجة إلى الكم، الذى يأتى إليها من خلال الصورة. ومن الواضح أن هناك صعوبات فى هاتين الوجهتين من النظر،إذ يمكن للملائكة أن تتغير بإنجاز أفعال العقل والإرادة، حتى أنه على الرغم من أنهم لا يمكن أن يتغيروا من الناحية الجوهرية، فهناك من ثم بعض الوجود بالقوة عند الملائكة، ولذلك فتسير التفرقة بين القوة والفعل خلال الخلق كله، على حين أن التفرقة بين الصورة والمادة إنما توجد فقط فى الخلط المادى، وهكذا على مبدأ أن رد الوجود بالقوة إلى وجود بالفعل يتطلب مبدأ ينبغى أن يكون هو نفسه فعل، ينبغى علينا أن نكون فى وضع يجعلنا ننتقل من هذه التفرقة الأساسية التى نلتقى بها فى الخلق كله لنؤكد وجود أفعال الخالص وهو الله، لكن علينا أولا وقبل كل شىء ولابد أن ندرس أساس الوجود بالقوة عند الملائكة وفى استطاعتنا أن نلاحظ عابرين أن التفرقة بين القوة والفعل ناقشها أرسطو فى كتابه "الميتافيزيقا".

٧ – لقد سبق أن رأينا أن التركيبة الهيلومورفية مقتصرة عند القديس توما على الجوهر المادى، لكن هناك تربية أشد عمقا تؤثر فى كل وجود متناه، والوجود المتناهى هو وجود أنه موجود بالفعل، لأن له وجوداً فعلياً، والجوهر هو ما هو موجود أو ما له وجود، والوجود بالفعل هو ما يسمى الجوهر من خلاله وجودا[١]، أن ماهية الوجود

(1) Contra Gent., 9., 24.

المادى المكون من مادة وصورة، لكن ما يكون به الجوهر المادى أو اللامادى وجوداً حقيقيا Ens هو الوجود الفعلى، والوجود الفعلى يقف من الماهية موقف الفعل من القوة وعلى ذلك فتركيبة الوجود بالقوة، والوجود بالفعل إنما توجد فى كل وجود متناه وليس فقط فى الوجود المادى، وليس ثمة وجود مادى يوجد بالضرورة فهو له أو يمتلك وجوداً يتميز عن الماهية كما يتميز الفعل عن القوة، والصورة تتجدد أو تكتمل فى مجال الماهية، لكن ذلك الذى يجعل الماهية توجد بالفعل هو الوجود الفعلى، أن الجواهر العقلية التى لا تتركب من مادة وصورة "الصور تدينها جوهر له وجود ضمنى" والصورة هى ما هو موجود. لكن الوجود هو الفعل الذى يكون للصورة، وعلى هذا الأساس ففيها تركيبة واحدة فقط من الفعل والقوة، أعنى تركيبة الجوهر والوجود.. فى الجواهر التى تتركب فى الجوهر ذاته، وهى مركبة من المادة والصورة، والثانية تركيبة من الجوهر ذاته الذى يتركب بالفعل من الوجود، وهذه التركيبة الثانية يمكن أيضا أن تسمى "ما هو Quodest ووجود Esse أو من ما هو Quodest وحيث هو Quo est[1] الوجود الفعلى إذن لا هو المادة ولا هو الصورة، ولا هو الماهية ولا جزء من الماهية، إنه الفعل الذى تحصل الماهية بواسطته على الوجود، فالوجود Esse تدل على فعل معين. لأن الشيء لا يقال إنه ماهية من واقعة أنه فى حالة قوة، وإنما من واقعة أنه فى حال فعل[2] وطالما أنه لا هو مادة ولا صورة، فإنه لا يمكن أن يكون صورة جوهرية ولا صورة عارضة، فهو لا ينتمى إلى مجال الماهية، وإنما ما تتكون منه الصور.

ولقد اشتعلت المناظرات فى المدارس حول السؤال عما إذا كان القديس توما ينظر إلى التفرقة بين الماهية والوجود على أنها تفرقة حقيقية واقعية أو تفرقة تصورية؟ من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال تعتمد إلى حد كبير على المعنى الذى نضفيه على عبارة "التفرقة الحقيقية" أو الواقعية فإذا كنا نعنى بالتفرقة الحقيقة تفرقة بين شيئين يمكن فصل الواحد منهما عن الآخر، فمن المؤكد أن القديس توما لم يذهب إلى أن

(1) Ibid.

(2) Ibid, I, 22.

هناك تفرقة حقيقية بين الماهية والوجود وأنهما ليس موضوعين فريقين يمكن فصلهما ولقد دعم الحمقى فى روما هذه النظرة فجعلوا التفرقة تفرق فزيقية، أما بالنسبة للقديس توما فقد كانت التفرقة ميتافيزيقية فالوجود والماهية مبدآن ميتافزيقيان يكونان كل موجود متناه فإذا كان يقصد بالتفرقة الحقيقية تفرقة موضوعية مستقلة عن الذهن فيبدو لى أن ليس فقط أن القديس يأخذ بمثل هذه التفرقة على نحو ما تفهم بين الوجود والماهية بل إن هذه التفرقة جوهرية لمذهبه، وإن أضفى عليها أهمية كبيرة، فالقديس توما يتحدث عن الماهية التى تأتى من الخارج، بنفس المعنى الذى تأتى به من الله الذى هو علّة الوجود، إنه فعل يتميز عن القوة التى يحققها، فالقديس توما يصر على أنه فى الله وحده تتحد الماهية والوجود: فالله يوجد بالضرورة لأن ماهيته هى الوجود: وجميع الأشياء الأخرى تتلقى وجودها منه أو "تشاركه فى الوجود" وما يتلقى لابد أن يكون متميزاً عن المتلقى[1] وواقعة أن القديس توما يذهب إلى أن ما يكون وجوده مختلفا عن ماهيته لابد أن يتلقى وجوده من شىء آخر، من الصواب أن يقال عن الله وحده إن وجوده لا يختلف عن ماهيته أو ليس شيئا آخر غير ماهيته، ويبدو لى لجعلها واضحة تماما أنه نظر إلى التفرقة بين الماهية والوجود على أنها موضوعية ومستقلة عن الذهن، ويظهر الطريق الثالث" للبرهنة على وجود الله على أنه يفترض سلفا التفرقة الحقيقية بين الماهية والوجود فى الأشياء المتناهية.

الوجود يحدد الماهية بمعنى أنه فعل من خلاله يكون للماهية وجود، لكن الوجود من ناحية أخرى بوصفه فعلا يتحدد عن طريق الماهية مع أنه قوة، بأنه وجود ذلك النوع أو ذاك من الماهية[2]، ومع ذلك ينبغى علينا أن لا نتخيل أن الماهية توجد قبل أن تتلقى الوجود (وهو ما سوف يكون تناقضا فى الألفاظ) أو أن هناك نوعا من الوجود المحايد الذى لا يكون وجود الشىء ما معنى إلى أن يتحد مع الماهية، والمبدآن ليسا شيئين فيزيقيين متحدين معا فى موجود جزئى، وإنما هما مبدآن مكونان مخلوقان كمبدأين

(1) CF. S. T. Ia, 3,4, Contra Gent. I, 22.

(2) De potential, 7,2, ad.9.

للوجود الجزئى المعين فليس ثمة ماهية بغير وجود، ولا وجود بدون ماهية، فهما خُلقا معا، والشئ لو توقف وجوده لتوقفت ماهيته، فالوجود إذن ليس شيئا عارضا للوجود المتناهى: إنه ما يصير به الموجود المتناهى موجوداً، ولو اعتمدنا على الخيال فسوف تظن أن الماهية والوجود شئ أو موجودان، لكن قدراً كبيرا من الصعوبة فى فهم نظرية القديس توما حول هذا الموضوع آتية من استخدام الخيال، وافتراض أنه إذا ما أكد التفرقة الحقيقية الواقعية فلابد أن يفهمها بطريقة مضللة مبالغ فيها كما كان يفعل جيل الرومانى.

لقد سبق أن ناقش فلاسفة الإسلام علاقة الوجود بالماهية، فقد لاحظ الفارابى، مثلا، أن تحليل الشئ المتناهى لن يكشف أبدا عن وجوده، ولو حدث ذلك، لكن يكفى فى هذه الحالة أن نعرف ما هى الطبيعة البشرية كى نعرف أن الإنسان موجود، وليس الأمر كذلك، ومن ثم فالوجود الماهية متمايزان، ولقد استخلص الفارابى نتيجة سيئة الطالع إلى حد ما، وهى أن الوجود هو عرض من أعراض الماهية، وقد تابع ابن سينا الفارابى فى هذه المسألة وعلى الرغم من أن من المؤكد أن القديس توما لم ينظر إلى الوجود على أنه عرض فى كتابه الوجود والماهية De ente et essential[1] فقد تابع الفارابى وابن سينا فى طريقهما فى النظر adveniens entra ويشكل معها تركيبة واحدة فلا يمكن تصور رأى ماهية دون أن نتصور ذلك الذى يكون جزءًا من الماهية، لكن كل ماهية متناهية يمكن تصورها دون أن يكون الوجود مشتملا فى تصور الماهية، ففى استطاعتى أن أتصور الإنسان أو العنقاء ومع ذلك لا أعرف إن كانا موجودين فى الطبيعة أم لا، ومع ذلك فسوف يكون من الخطأ أن نفسر القديس توما كما لو كان يؤكد أن الماهية قبل أن تلقى الوجود كانت شيئا فى ذاتها، إن صحَّ التعبير، مع وجود مصغر خاص بها فهى لا توجد من خلال الوجود والوجود المخلوق هو على الدوام فى وجود هذا النوع أو ذاك من الماهية، فالوجود المخلوق والماهية ينشآن معًا، وعلى الرغم من أن المبدأين المكونين متمايزان موضوعيًا، فإن الوجود أساسى أكثر وطالما أن

(1) C.4.

الوجود المخلوق هو فعل الوجود بالقوة، فإن الأخير ليس له وجود بالفعل بمعزل عن الوجود الفعلى، الذى هو "أكثر الأشياء كلها كمالا"(٢) كما أنه "كمال الكمالات"!.

وهكذا يكتشف القديس توما فى قلب كل وجود متناه عدم استقرار ما وحدوث أو عرضية أو عدم ضرورة تشير فى الحال إلى الوجود الفعلى – Ex istence للوجود العام Being الذى هو مصدر الوجود الفعلى المتناهى، لألف تركيبة الوجود الماهية، والذى لا يمكن هو نفسه أن يتركب من الماهية والوجود، بل لابد أن يكون له وجود فعلى مثل ماهيته تماما ما يوجود على نحو ضرورى وسوف يكون من الخُلف فى الواقع ومن غير الإنصاف أن نتهم فرانسيس سوريز (1548-1617) Francis Suarez وغيره من الإسكولائين الذين أنكروا التفرقة الحقيقية أو الواقعية، كما أنهم أنكروا الطابع العارض والحاث للوجود المتناهى، "لقد أنكر سوريز التفرق الواقعية بين الوجود والماهية، مؤكدًا أن الشىء المتناهى يحدده شىء آخر، "يتحدد بغيره ab alio لكنى شخصيا لا أشعر بأى شك فى أن القديس توما نفسه يؤكد نظرية التفرقة الواقعية شريطة أن لا تفسر هذه التفرقة الواقعية على نحو ما فسرها جيل الرومانى، فالوجود الفعلى عند القديس توما ليس حالة الماهية بل هو بالأحرى الذى يضع الماهية فى حالة الوجود بالفعل.

قد يعترض معترض فيقول إننى تحاشيت النقطة المهمة فى الموضوع، وهى الطريقة الدقيقة التى تكون فيها التفرقة بين الوجود والماهية موضوعية ومستقلة عن الذهن، غير أن القديس توما لم يعرض هذه النظرية بتلك الطريقة التى لا يكون فيها جدال حول معناها، ومع ذلك فيبدو لى واضحا أن القديس توما يذهب إلى أن التفرقة بين الماهية والوجود هى تفرقة موضوعية، بين مبدأين ميتافيزيقيين يشكلان وجود الشىء المتناهى المخلوق: ويسمى أحد هذين المبدأين بالوجود، الذى يواجه الآخر وهو الماهية، تماما مثل القوة والفعل، ولست أدرى لماذا ألحق القديس توما كل هذه الأهمية بهذه التفرقة، ما لم يكن يعتقد أنها تفرقة حقيقية واقعية.. Real.

(1) De Poxentia, 7, 2, ad 9.

الفصل الرابع والثلاثون

القديس توما الأكوينى (٤)

الأدلة على وجود الله

١ - الحاجة إلى البرهان.
٢ - برهان القديس أنسلم.
٣ - إمكان البراهين.
٤ - البراهين الثلاثة الأولى.
٥ - البرهان الرابع.
٦ - برهان الغائية.
٧- الطريق الثالث الأساسى.

١ - قبل أن يعرض القديس توما أدلته على وجود الله بالفعل حاول أن يبيّن أن تقديم مثل هذه الأدلة ليس عملا عقيما أو نافلة طالما أن فكرة وجود الله ليست، إن شئنا الدقة، فكرة فطرية، كما أن القضية التى تقول إن الله موجود لا يمكن أن نصور نقيضها ولا يمكن التفكير فيه، الواقع أن الحياة بالنسبة لنا أصبح الإلحاد فيها مألوفًا وشائعا، وحيث حذفت الفلسفات القوية المؤثرة، أو استبعدت فكرة الله، وحيث تعلم العديد من الرجال والنساء دون أدنى إيمان بالله- فيبدو أنه من الطبيعى أن التفكير فى وجود الله يحتاج إلى برهان. لقد رفض كيركجور وأولئك الفلاسفة واللاهوتيين الذين تابعوه- اللاهوت الطبيعى بالمعنى المألوف لكن من المستحيل بالنسبة لنا أن نؤكد أن وجود الله واضح من فكرته. فالقديس توما لم يعش فى عالم كان يشيع فيه الإلحاد النظرى، كما أنه كان يشعر أنه مضطر إلى أن يتعامل ليس فقط مع عبارات لكتاب

مسيحيين معينين يبدو أنهم يذهبون إلى أن معرفة الله فطرية فى الإنسان، بل أيضا مع الدليل الشهير للقديس أنسلم الذى يهدف إلى أن يبين أن "عدم وجود الله شىء لا يمكن تصوره، ولهذا نجده فى "الخلاصة اللاهوتية"[١] يخصص مقالا للإجابة عن السؤال: عما إذا كان وجود الله واضحا بذاته. كما خصص فصلين فى "الخلاصة ضد الأمم"[٢] لدراسة ما إذا كان وجود الله ينبغى أن تتم البرهنة عليه أم أنه واضح بذاته.

ويؤكد القديس يوحنا الدمشقى[٣] أن من الطبيعى أن تكون معرفة وجود الله فطرية فى الإنسان، لكن القديس توما يشرح ويفسر أن هذه المعرفة الطبيعية مضطربة وغامضة وتحتاج إلى الشرح لكى تكون واضحة، فعند الإنسان رغبة طبيعية فى السعادة beatitude والرغبة الطبيعية تفترض معرفة طبيعية، لكن على الرغم من أن السعادة الحقة لا توجد إلا فى الله، فلا ينتج من ذلك أن كل إنسان لديه معرفة طبيعية بالله: وإنما لديه فكرة غامضة من السعادة طالما أنه يرغبها لكن قد يعتقد أن السعادة تعتمد على اللذة الحسية أو فى امتلاك الثروة، فى حين أن التأمل الأبعد مطلوب قبل أن يستطيع أن يتحقق من أن السعادة لا توجد إلا فى الله وحده، وبعبارة أخرى حق لو كانت الرغبة الطبيعية من أجل السعادة تشكل أساسا للبرهان على وجود الله، فإن البرهان رغم ذلك مطلوب ومن ناحية أخرى، فمن الواضح بذاته بمعنى ما، أن هناك حقيقة طالما أن الإنسان الذى يؤكد أنه لا توجد هناك حقيقة فإنه بالضرورة يؤكد أن من الصواب أن نقول أنه لا توجد حقيقة أو ليس هناك حقيقة، لكن لا ينتج عن ذلك أن

---

(1) Ia, 2,I.

(2) I, 10-11.

(3) De Fide Orthodoxa I, 3.

القديس يوحنا الدمشقى من معلمى الكنيسة الشرقية، ولد فى دمشق عام ٦٧٥م ومات قريبا من القدس عام ٧٤١م، لقب بالمنصور، كان جده منصور بن سرجون رئيس ديوان المالية على عهد معاوية، شغل يوحنا وظيفة عالية فى بلاط الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك؛ ثم اعتزل فى دير قرب القدس حيث قضى أخر أيامه. كتاب "ينبوع المعرفة" طبق على كتابات أباء الكنيسة الشرقية مبادئ المنطق الأرسطى، كان من أهم الوسطاء بين الكنيسة الشرقية والثقافة اللاتنية (المترجم).

الإنسان يعرف أن هناك حقيقة أولى أو أولية هى منبع الحقيقة وهى الله: والتأمل الأبعد ضرورى إذا ما أراد أن يتحقق من ذلك، ومن ناحية أخرى فعلى الرغم أن من الصواب أنه بدون الله فإننا لا نستطيع أن نعرف شيئا ولا ينتج من ذلك أن معرفة أى شيء يعنى أن تكون لدينا معرفة فعلية بالله، طالما أن تأثير الله الذى يجعلنا نعرف أى شيء ليس هو موضوع الحدس المباشر وإنما يعرف فقط عن طريق التأمل[١].

ويقول القديس توما أنه لابد لنا، بصفة عامة، أن نقيم تفرقة بين ما هو معرفة بذاتها تبعا لذاته per se seundum se من جانبنا per se nota quoad nod ويقال إن القضية per se nota secu dum se عندما يكون المحمول مشتملا فى الموضوع، كما هى الحال فى القضية التى تقول "الإنسان حيوان" طالما أن الإنسان هو على وجه الدقة حيوان عاقل: أما القضية التى تقول إن الله وجود فهى بذلك قضية تعرف من جانبنا طالما أن ماهية الله هى وجوده ولا يمكن للإنسان أن يعرف طبيعة الله، أو ما الله، دون أن يعرف وجود الله أى أنه موجود، إلا أن الإنسان ليس لديه معرفة قبلية apriori بطبيعة الله، فهو لا يصل إلى معرفة ما بواقعة أن ماهية الله هى وجوده، بعد أن يصل إلى معرفة وجود الله لدرجة أنه حتى على الرغم من أن قضية الله موجود هى قضية معروفة بذاتها تبعًا لذاتها، و لكنها ليست قضية تعرف بذاتها تبعًا لذاتها.

٢ – أما بالنسبة للبرهان الأنطولوجى– أو القبلى الذى قدمه القديس أنسلم، فإن القديس توما يجيب أولا وقبل كل شيء أنه كل إنسان لا يفهم من كلمة "الله" سوى أنه ليس هناك ما يمكن التفكير فيما هو أعظم منه، وربما كانت هذه الملاحظة، رغم

(١) قد يبدو أن موقف القديس توما بخصوص المعرفة "النظرية" لله يختلف أساسا عن موقف القديس بونافنتورا.. وهذا صحيح بمعنى ما من المعانى، ما دام لا يوافق أى منهما على أن هناك فكرة نظرية واضحة عن الله. إلا أن القديس بونافينتورا يعتقد أن هناك نوعا من الوعى المبدئى الضمنى بالله، أو أن هناك على الأقل فكرة الله يمكن جعلها واضحة عن طريق التأمل الباطنى وحده، فى حين أن الأدلة التى قدمها القديس توما بالفعل تسير كلها بدءًا من العالم الخارجى. وحتى لو أننا ضغطنا الجانب الأرسطى من ابستمولوجيا القديس بونافنتورا فسيظل من الصواب أن نقول إن هناك اختلافا فى التشديد والمنظور فى اللاهوت الطبيعى عند الفيلسوفين (المؤلف).

أنها صحيحة بلا شك فهى ليست مناسبة تماما، إلا بمقدار ما ينظر القديس أنسلم إلى أن كل إنسان يفهم من كلمة الله "أنه الموجود" الذى ينوى البرهنة على وجوده، أعنى الموجود الكامل على أعلى درجة، وينبغى أن لا ننسى أن القديس أنسلم يعتقد أن برهانه أو حجته، ليست عبارة تدركها بالحدس المباشر لله: ومن ثم فهو يذهب إلى الخلاصتين معا: الخلاصة ضد الأمم والخلاصة اللاهوتية إلى أن حجة القديس أنسلم تتضمن مسارًا ضمنيًا أو انتقالاً من المثالى إلى النظام الواقعى: فإذا سلمنا أننا نتصور الله على أنه الموجود الذى لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه، فإنه لا ينتج من ذلك بالضرورة أن مثل هذا الموجود موجود، بمعزل عن تصور وجوده أعنى خارج الذهن غير أن ذلك ليس برهانا كافيا ومقنعا على أية حال إذا ما أُخذ بذاته على الأقل، لدحض استدلال أنسلم، طالما أنه يحمل الطابع الخاص لله، طابع الوجود الذى لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه، مثل هذا الوجود هو عين وجوده الفعلى، وإذا كان من الممكن لمثل هذا الوجود أن يوجد فلابد أن يوجد، والوجود الذى لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه هو الوجود الذى يوجد بالضرورة أو هو الوجود الضرورى، وسوف يكون من الخُلف أن نتحدث عن وجود ضرورى ممكن، غير أن القديس توما يضيف، كما رأينا، أنه ليس للعقل معرفة قبلية بطبيعة الله، وبعبارة أخرى: نظرًا لضعف العقل البشرى فإننا لا نستطيع أن نميّز الإمكان الإيجابى القبلى للوجود الكامل إلى أقصى حد، الوجود الذى ماهيته- أن يوجد ونحن نصل إلى معرفة واقعة أن مثل هذا الوجود موجود ليس من خلال تحليل أو دراسة فكرة مثل هذا الوجود، وإنما من خلال البراهين القائمة على نتائج مثل هذا الوجود وأن نتائجها بعدية.

٣ – إذا كان وجود الله لا يمكن البرهنة عليه قبليا من خلال فكرة الله، أو من خلال ماهيته، فيبقى أنه لابد من البرهنة عليه بطريقة بعدية، من خلال فحص نتائجه وآثاره، وقد يعترض معترض فيقول إنه من المستحيل طالما أن آثار الله متناهية والله نفسه لا متناه فلن يكون ثمة تناسب بين النتائج والعلة، وسوف تتضمن نتيجة عملية الاستدلال أكثر بطريقة لا متناهية مما هو فى المقدمات، فالاستدلال الذى يبدأ بالموضوعات الحية لابد من ثم أن ينتهى موضوع حسى يجاوز بطريقة لا متناهية جميع الموضوعات الحسية.

ولا يتعامل القديس توما مع هذا الاعتراض بأى تفصيل، فسوف يكون من خُلف المفارقة التاريخية أن نتوقع أن يناقش ويجيب مقدما على النقد الكانطى للميتافيزيقا، وإنما نراه يشير إلى أنه على الرغم من دراسة النتائج والآثار التى تتناسب مع العلة، فإننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة تامة للعلة، نحن نستطيع أن نصل إلى أن العلة موجودة ويمكننا أن نسير من نتيجة إلى وجود معلولها وإذا ما كانت النتيجة من ذلك النوع الذى يمكن أن يسير فقط من نوع معين من العلة، فإننا نستطيع أن نسير بطريقة مشروعة إلى وجود علّة من ذلك النوع "استخدام كلمة أثار أو نتيجة لا ينبغى أن يؤخذ على أنه مصادرة على المطلوب petitio principii القديس توما يسير من وقائع معينة تخص العالم ويقول إن هذه الوقائع تحتاج إلى تفسير أنطولوجى مقنع صحيح، بالطبع، أنه يفترض سلفا أن مبدأ العلية مبدأ ذاتيا خالصا أو أنه لا يمكن تطبيقه إلا داخل مجال "الظواهر" بالمعنى الكانطى، وإنما كان على وعى تام أنه لابد من بيان أن الموضوعات الحسية هى نتائج وآثار بمعنى أنها لا تتضمن فى ذاتها تفسيرها الأنطولوجى الخاص.

الفيلسوف التومائى الحديث الذى يرغب فى أن يشرح ويدافع عن اللاهوت الطبيعى عند القديس توما فى ضوء الفكر الفلسفى فيما بعد العصر الوسيط سوف نتوقع منه، بحق، أن يقول شيئا فى تبرير العقل النظرى وفى تبرر الميتافيزيقا، حتى لو كان عبء والبرهان يقع أساسا على خصوم الميتافيزيقا، فهو لا يستطيع أن يهمل واقعة أن مشروعية بل حتى مغزى الأدلة الميتافيزيقية، ونتائجها تواجه تحديًا وأن عليه أن يواجه هذا التحدى، لكنى لا أستطيع أن أرى كيف يمكن لمؤرخ الفلسفة فى العصر الوسيط عموما أن يتوقع، بحق، معاملة القديس توما كما لو كان معاصراً ويعى وعيا تاما ليس فقط النقد الكانطى للعقل النظرى، بل أيضا المواقف تجاه الميتافيزيقا الذى وقفه الوضعيون المناطقة. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول إن نظرية القديس توما فى المعرفة تقدم هى نفسها فى الظاهر على الأقل، اعتراضا قويا ضد اللاهوت الطبيعى، إن الموضوع المناسب للعقل البشرى فى نظر القديس توما هو ماهية quidditas الشئ المادى، فالعقل يبدأ من الأشياء الحسية، ويعرف معتمدا على الصور الذهنية، بفضل

حالتها المتجسدة، ويسير إلى الأشياء الحسية، ولم يوافق القديس توما على الأفكار الفطرية، كما أنه لم يلجأ إلى المعرفة الحدسية لله وإذا ما طبق المرء المبدأ الأرسطى القائل "لا شىء فى العقل إلا وكان من قبل فى الحس" "Nihil in intellectu quod non prius Fuers in senseu"(١) قد يبدو أن العقل البشرى محصور فى معرفة الأشياء المادية ولا يستطيع – نظراً لطبيعته أو على الأقل لحالته الراهنة– أن يتجاوزها، وينشأ هذا الاعتراض من نظرية القديس توما نفسه، فمن المناسب أن نسأل عما إذا كان القديس حاول أن يرد على هذا الاعتراض، وإن كان ذلك كذلك فكيف كان ردّه؟ سوف أدرس فيما بعد النظرية التومائية فى المعرفة البشرية(٢)، أما الآن فسوف أكتفى بعرض موجز لما يبدو أنه موقف القديس توما فى هذا الموضوع دون تفصيلات أو إشارة إلى مراجع.

لا يمكن معرفة الموضوعات– روحية أو مادية– إلا بمقدار مشاركتها فى الوجود، من حيث وجودها فى حالة فعل، والعقل هو كذلك ملكة للمعرفة، ومن ثم فإذا نظرنا إلى العقل فى ذاته وجدنا أن موضوعه هو الوجود بأسره، فالموضوع الأول للعقل هو الوجود Being غير أن واقعة أن نوعا معينا من العقل هو العقل البشرى يتجسد ويعتمد فى عمله على الحس يعنى أن عليه أن يبدأ من أشياء الحسية، وأنه يمكن أن يصل إلى معرفة موضوع يجاوز الأشياء الحس "ونحن نحذف هنا النظر إلى معرفة الذات" فقط من حيث إن الأشياء الحسية ترتبط بعلاقة بهذا الموضوع وتظهره، ونظرا للواقعة التى تقول إن العقل البشرى يجسّد موضوع الطبيعة المناسب الذى يتناسب مع حالته الراهنة، هو الموضوع المادى، إلا أن ذلك لا يدمر التوجه الأول للعقل إلى الوجود بصفة عامة، ولو كان للموضوعات المادية علاقة متميزة بموضوع ما يتجاوزها، فإن العقل يمكنه أن يعرف أن مثل هذا الموضوع موجود. وفضلا عن ذلك فبمقدار ما تكشف

(١) قارن رد هيجل على هذا المبدأ المنسوب خطأ إلى أرسطو وقوله "ولا شىء فى الحواس دون أن يمر بالعقل"موسوعة العلوم الفلسفية من ترجمتنا العربية – دار التنوير الطبعة الثالثة عام ٢٠٠٧ ص٦٠ (المترجم).

(٢) راجع فيما بعد الفصل الثامن والثلاثين.

الموضوعات المادية طابع المتعالى فإن العقل يمكنه بلوغ قدر من المعرفة عن طبيعته غير أن مثل هذه المعـرفـة لا يمكـن أن تكـون كافية أو تامة، طالما أن الموضوعات الحسية لا يمكن أن تكشف طبيعة "المتعالى" على نحو كاف أو تام، وسوف أتحدث فيما بعد عن المعرفة الطبيعية لطبيعة الله[١]. ويكفى الآن أن نشير إلى أن القديس توما عندما يقول إن الجسم المادى هو موضوع طبيعى للعقل البشرى، فإنه يعنى بذلك أن العقل البشرى فى حالته الراهنة يتجه نحو ماهية الموضوع المادى، لكن بوصفه الحالة التى يتجسد فيها العقل البشرى، فإنه لابد من طابعه الأول بوصفه عقلا، ومن ثم فتوجهه، بفضل حالته المتجسدة نحو الموضوع المادى لا يدمر توجه الأول نحو الوجود بصفة عامة، ومن ثم فهو يستطيع بلوغ بعض المعرفة الطبيعية بالله بمقدار ما ترتبط الموضوعات المادية بالله وتكشف عنه، إلا أن هذه المعرفة بالضرورة ناقصة وغير كافية ولا يمكن أن تكون فى طابعها حدسية.

٤ - **أول الأدلة الخمسة** على وجود الله التى يقدمها القديس توما هو برهان الحركة المستمد من أرسطو[٢] والذى استخدمه ابن ميمون، والقديس ألبيرت، فنحن نعرف من خلال الإدراك الحسى أن بعض الأشياء فى العالم متحرك، وأن الحركة واقعة موجودة، والحركة هنا تُفهم بالمعنى الأرسطى الواسع الذى يرد القوة إلى الفعل، وأن القديس توما يذهب متابعا أرسطو إلى أن الشىء لا يمكن أن يرد من القوة إلى الفعل إلا بواسطة شىء هو فعل من قبل، وبهذا المعنى فإن كل شىء يتحرك إنما يتحرك بفضل شىء آخر، وإذا كان الآخر هو بذاته متحرك فلابد هو نفسه أن يكون قد تحرك بواسطة شئ ثالث: ولما كان من المستحيل أن تسير السلسلة إلى ما لا نهاية فإننا نصل فى النهاية إلى محرك أول هو الله[٣]. وهذا الدليل يسميه القديس توما: طريق

(١) راجع فيما بعد الفصل الخامس والثلاثين.

(2) Metaph. BK. Physics, BK.8.

(3) S.T. Ia, 2,3. In Corpore.

الظهور أو التجلى[١]، ولقد قام بتطويره بتفصيل ملحوظ فى الخلاصة ضد الأمم والخلاصة اللاهوتية[٢].

البرهان الثانى الذى يعرضه الكتاب الثانى من ميتافيزيقا أرسطو[٣] وهو الذى استخدمه ابن سينا، وألن أف ليلى Alaim of lille[٤] والقديس ألبيرت، حيث يبدأ أيضا من العالم الحسى، لكن هذه المرة من النظام أو سلسلة العلل الفاعلة فلا شىء يكون علّة ذاته، لأنه لكى يكون كذلك، فإن عليه أن يوجد أولا: ومن ناحية أخرى فمن المستحيل أن نسير إلى ما لا نهاية فى سلسلة العلل الفاعلة هذه: ومن ثم فلابد أن تكون هناك علّة فاعلة أولى، والبشر جميعًا يطلقون على هذه العلّة اسم: الله.

والبرهان الثالث وهو الذى أخذه موسى بن ميمون من ابن سينا وطوره – يبدأ من واقعة أن بعض الموجودات تظهر إلى الوجود وتختفى منه مما يدل على أنها يمكن أن توجد، ويمكن أن لا توجد، وهذا يعنى أنها حادثة وليست ضرورية، فهى لو كانت ضرورية لكان لابد أن توجد باستمرار، وما كان لها أن تظهر إلى الوجود وتختفى منه، ويذهب القديس توما، إذن، إلى أنه لابد من وجود موجود ضرورى، يكون هو علّة الموجودات الحادثة التى تظهر إلى الوجود، ما لم يكن هناك موجود ضرورى ما ظهر شىء إلى الوجود على الإطلاق.

هناك العديد من الملاحظات التى لابد أن نسوقها، ولو باختصار شديد، فيما يتعلق بهذه البراهين الثلاثة، أولا وقبل كل شىء عندما يقول القديس توما أن التسلسل اللامتناهى مستحيل، (وهى مبدأ استخدام فى البراهين الثلاثة) فإنه لم يكن يعتقد أن السلسلة تمتد إلى الوراء فى الزمان، إن السلسلة، "أفقية" إن صح التعبير، فهو لم يقل،

---

(1) Ibid.

(2) 1,13.

(3) C. 2.

(٤) ألن أوف ليلى Alain of lille فى القرن الثانى عشر لاهوتى وواعظ، درس وعلّم فى باريس ثم انتقل إلى جنوب فرنسا حيث ناهض الحركات الدينية الغريبة المنتشرة هناك (المترجم).

مثلا أنه لما كان الطفل يدين بالحياة لوالديه كما يدين والداه بحياتهم إلى والديهم.. وهلم جرا فلابد أن يكون هناك زوج أصلى ليس له والدان وإنما خلقهما الله خلقا مباشرا، فالقديس توما لا يعتقد أنه يمكن البرهنة فلسفيا، أن العالم لم يخلق من الأزل، فهو يسلم بالإمكان المجرد لخلق العالم الذى لم يخلق من الأزل، ولا يمكن التسليم بذلك بدون التسليم بإمكان وجود سلسلة، بلا بداية فى الوقت ذاته، إن ما ينكره هو إمكان التسلسل اللامتناهى فى نظام يعتمد بالفعل على العلل، تسلسل عمودى لا متناه. أفرض أن العالم قد خُلق فعلا منذ الأزل، فلابد أن تتكون هناك سلسلة تاريخية أفقية، لكن السلسلة كلها لابد أن تعتمد على موجودات حادثة أو عارضة، فواقعه ما بلا بداية لا يجعلها ضرورية، ومن ثم لابد أن تعتمد على شىء خارج السلسلة لكنك لو صعدت إلى أعلى دون أن تتوقف، فلن يكون لديه تفسير للسلسلة، فلابد للمرء أن ينتهى إلى وجود موجود، لا يعتمد هو نفسه على شئ.

ثانيا: أن تدبر الملاحظات السابقة سوف يطلعنا على أن ما يُسمى بالتسلسل الرياضى، اللامتناهى لا علاقة له بالبراهين التومائية، ليس إمكان التسلسل اللامتناهى بما هو كذلك هو يفكره القديس توما بل إمكان التسلسل اللامتناهى فى النظام الأنطولوجى للاعتماد، ولبيانه أخرى هو يفكر أن يكون من الممكن لحركة العام الذى نخبره وحدوثه أن توجد بدون أى تفسير أنطولوجى نهائى ومقنع.

ثالثا: ربما بدا سلوكا فروسيا من جانب القديس توما أن يزعم أن المحرك الذى لا يتحرك، أو العلة الأولى، أو الموجود الضرورى هو ما نسميه بالله. "أو أنه أسرع فى ذلك" فلا يمكن للفكر أن يصل إلى هذه النتيجة ما لم يطرح الميتافيزيقا جانبا. لكن ليس من الواضح أيضا أن يكون الوجود الضرورى، وجوداً مشخصًا هو ما نسميه بالله، فهذه الفكرة لا تحتاج إلى تأمل كبير لمعرفة أن الاستدلال الفلسفى الخالص لا يستطيع أن يقودنا إلى الفكرة الكاملة الموحاة عن الله. لكن بغض النظر عن الفكر التامة من الله التى كشف عنها المسيح وتعظ بها الكنيسة، هل يمكن للبرهان الفلسفى الخالص أن يعطينا وجوداً مشخصًا على الإطلاق؟ هل إيمان القديس توما بالله قاده إلى العثور

على ما هو أكثر مما يوجد بالفعل فى نتيجة البرهان..؟! لأنه كان يبحث من الأدلة التى تبرهن على وجود الله الذى يؤمن به ألم يكن قد تسرع أكثر من اللازم فى التوحيد بين المحرك الأول، والعلة الأولى، والوجود الضرورى وبين إله المسيحية، والخبرة الدينية، والوجود المشخص الذى يمكن أن يصلى له الإنسان؟! فى اعتقادى أن علينا أن نُسلِّم أن العبارات الفعلية أو التعبيرات التى أضفاها القديس توما على الأدلة فى "الخلاصة اللاهوتية" تشكل إذا ما درست بمفردها نتيجة متسرعة للغاية، لكن بغض النظر على أن الخلاصة اللاهوتية هى موجز "رئيسى" لنص مدرسى لاهوتى، فإن هذه العبارات ينبغى أن تؤخذ بمفردها، فمثلا الموجز الفعلى لبرهان وجود الموجود الضرورى لا يحتوى على حجة واضحة تبيِّن ما إذا كان الوجود مادى أو لا مادى لدرجة أن الملاحظة فى نهاية البرهان التى تقول إن كل إنسان يطلق على هذا الموجود اسم الله ربما بدت بلا ضمان كاف، لكن فى البند الأول من المشكلة التالية يسأل القديس توما ما إذا كان الله جسما ماديا، ويجيب أنه ليس كذلك، ومن ثم فالعبارات المستخدمة فى هذه المشكلة ينبغى إذن أن تُفهم على أنها تعبيرات من واقعة أن الله يعرفه كل من يؤمن بأنه السبب الأول، والموجود الضرورى، وليس بطريقة تختلس بلا تبرير حجة أبعد، وعلى أية حال فالبراهين التى يقدمها القديس توما ببساطة وفى إيجاز، ولم يكن فى نيته أبدًا أن يكتب بحثا ضد الملاحدة الذين يجاهرون بإلحادهم، ولو أنه كان يتجه بحديثه إلى الماركسيين، لعرض براهينه بغير شك، بطريقة مختلفة أو لكان عرضها على الأقل بطريقة أكثر تطويرًا وأشد تنقيحا، الواقع أن همه الرئيسى كان تقديم برهان على إيمانه السابق، وأما فى الخلاصة ضد الأمم فإن القديس توما لم يكن يتعامل مع الملاحدة بقدر ما كان يتعامل مع المسلمين الذين كان لديهم إيمان راسخ بالله.

٥ - البرهان الرابع أوحى به بعض الملاحظات فى ميتافيزيقا أرسطو، وطورها القديس أوغسطين والقديس أنسلم، وهو يبدأ من درجات الكمال، ودرجات الخيرة، ودرجات الحقيقة ..إلخ، وهى الدرجات التى نجدها فى موجودات هذا العالم، والتى تسمح لنا بإصدار أحكام مقارنة مثل (هذا السلوك أكثر خيرية من ذاك) وهذا الشىء أفضل من ذاك وهذا الشئ أجمل ذاك "مفترضين أن هناك أساسا موضوعيا لمثل هذه

الأحكام، ويذهب القديس توما إلى أن درجات الكمال تتضمن بالضرورة وجود الأفضل، والأكثر حقيقة.. إلخ الذى هو أيضا الوجود الأسمى.. maime ens إلى هذا الحد لا يقودنا البرهان إلا إلى الأفضل نسبيا، ولو أن إنسانا استطاع أن يثبت أن هناك بالفعل درجات من الحقيقة، والخيرية والوجود، فهناك هيراركية فى الوجود. أى تصاعد فى مراتب الوجود فلابد إذن أن يكون وجود واحد أو موجودات متعددة تكون الحد الأسمى نسبيًا أو بالمقارنة بغيرها، غير أن ذلك لا يكفى للبرهنة على وجود الله. ولقد ذهب القديس توما إلى أن ما هو أسمى فى الخيرية، مثلا، لابد أن يكون سبب الخيرة فى جميع الأشياء: وهكذا تكون السيادة لله.. et hoc dicimus Deum.

ولما كان حد البرهان هو الوجود الذى يعلو ويتجاوز جميع الموضوعات الحسية، فمن الواضح أن الكمالات التى نتحدث عنها لا يمكن أن تكون إلا تلك الكمالات التى يمكن توجد بذاتها، الكمالات الخالصة التى لا تحمل أية علاقة ضرورية بالامتداد أو الكم. البرهان فى أساسه أفلاطونى وهو يفترض سلفا فكرة المشاركة، فالموجودات الحادثة لا تملك وجودها من ذاتها ولا خيريتها، ولا حقيقتها الانطولوجية، وهى تتلقى كمالاتها وتشارك فيها. إن السبب المطلق للكمال لابد أن يكون هو نفسه كاملا، ولا يمكن أن يتلقى كما له من شىء آخر، بل لابد أن يكون كمال ذاته، فهو وجود ذاته وكمال ذاته. ويعتمد البرهان على استخدام المبادئ التى سبق استخدامها فى البراهين السابقة من الكمالات الخالصة، وهى ليست فى الواقع ابتعادا عن روح البراهين الأخرى، رغم مصدرها الأفلاطونى، وإحدى الصعوبات الرئيسية بصددها، كما أشرنا من قبل، أن نبيّن أنها بالفعل درجات موضوعية من الوجود والكمال قبل أن يبيّن المرء أن هناك وجودا موجوداً بالفعل وهو وجود مطلق، وكمال موجود بذاته.

٦ - **والطريق الخامس** هو البرهان الغائى الذى كان كانط يكن له احترامًا خاصًا نظرًا لقدمه ووضوحه واقناعه، ورغم أنه رفض أن يعترف بطابعه البرهانى طبقا لمبادئ "نقد العقل الخالص".

يذهب القديس توما إلى أنه يعتقد أن الموجودات غير العضوية تعمل من أجل غاية، ولما كان ذلك يحدث دائما أو كثيراً، فإنه لا يمكن أن يصدر عن الصدفة بل لا بد أن يكون نتيجة للنية أو شيء مقصود، غير أن الأشياء غير العضوية هي بدون معرفة، فهي لا يمكن إذن أن تتجه نحو غاية ما لم يوجهها شخص ما يكون عاقلا ويملك المعرفة. على نحو ما يوجه الرامي السهم" ومن ثم فهناك موجود عاقل، هو الذي يوجه جميع الأشياء الطبيعية نحو غاية معينة أي هناك إله مسيطر et hoc dicimus Deum وفي "الخلاصة ضد الأمم" يعرض القديس توما البرهان بطريقة مختلفة قليلا، فيذهب إلى أنه عندما تتجه أشياء كثيرة مختلفة، بل حتى ذات صفات متعارضة، إلى أن تتعاون نحو تحقيق نظام واحد، فلابد أن يصدر ذلك عن علة عاقلة أو بفضل "العناية الإلهية المسيطرة" et hoc ducumus Deum وإذا كان البرهان كما قدمه في الخلاصة اللاهوتية يشدد على الغائية الباطنية للشيء غير العضوي فهو في "الخلاصة ضد الأمم"(١) يشدد بالأحرى على تعاون العديد من الأشياء لتحقيق نظام واحد في العالم أو انسجام، والبرهان بذاته يؤدي إلى مدبر أو حاكم، أو مهندس للكون كما لاحظ كانط، والاستدلال الأبعد مطلوب حتى يبيّن أن المهندس ليس فقط "الصانع Demiurge" وإنما هو أيضا الخالق.. Creator.

٧ – ربما كانت البراهين معروضة بصورة مقتضبة على نحو ما عرضها القديس توما باستثناء البرهان الأول الذي طوره مع بعض التفصيلات في الخلاصة ضد الكفار، أما في الخلاصة اللاهوتية والخلاصة ضد الأمم فقد عُرضت البراهين في إيجاز تام، لكني لم أذكر أدنى إشارة للتوضيحات الفزيقية سيئة الحظ "في رأيي" كما هي الحال مثلا عندما يقول أن النار هي سبب حرارة كل شيء – طالما أن هذه الأمثلة التوضيحية غير مناسبة تماما لمشروعية، أو عدم مشروعية، البراهين بما هي كذلك،

(١) فكرة الإله الصانع أفلاطونية أساسا، فالله عند أفلاطون "يصنع" الأشياء على غرار "مثال" الشجرة، والبشر على غرار "مثال" الإنسان، فالصورة موجودة والمادة أيضا موجودة إنهما أزليان وكل مهمة الإله هو الجمع بينهما، وهي فكرة تختلف أتم الاختلاف عن فكرة الخلق من العدم كما تقول بها الأديان (المترجم).

ومن الطبيعى أن لا يطور التلميذ الحدث الأدلة بتفصيل أكثر فحسب أو أن ينظر فى الصعوبات والاعتراضات التى قد يكون من الصعب أن يواجهها القديس توما بل أيضا لتبرير المبادئ ذاتها التى يرتكز عليها خط البرهان العام، وهكذا نجد أنه بالنسبة للبرهان الخامس الذى قدمه القديس توما، فإن التومائى الحديث لابد أن يضع فى اعتباره النظريات الحديثة التى تجاهر بأنها تجعل تكوين النظام والغائية فى الكون الواضح دون اللجوء إلى أن فاعل الروحى المتميز عن الكون فى حين أنه بالنسبة لكل البراهين فهو لم يبرر فحسب خط البرهان الذى يرتكز عليه فى مواجهة النقد الكانطى بل كان عليه أيضا أن يبيّن فى معارضة الوضعين المناطقة، أن لكلمة "الله" قدراً من المعنى، وعلى كل حال فليست مهمة المؤرخ أن يطور البراهين كما كان لابد لها، أن تتطور فى يومنا الراهن، ولا هى من مهمته تبرير هذه البراهين، وربما سببت الطريقة التى عرض بها القديس توما هذه البراهين شيئا من السخط أو عدم الرضا عند القارئ، لكن لابد لنا أن نتذكر أن القديس توما هو أساسا رجل لاهوت، وأنه كان معنيا كما سبق أن أشرنا، ليس بتقديم دراسة مستفيضة عن البراهين بقدر ما كان معنيا بإثبات أو البرهنة بطريقة موجزة على الأيمان السابق praeambla Fidei ومن ثم فقد استخدم الأدلة التقليدية التى كانت فيما يبدو تستمد بعض الدعم من أرسطو والتى استخدمها بعض الفلاسفة السابقين عليه.

يقدم القديس توما خمسة براهين، ووسط هذه البراهين الخمسة يُبدى تفضيلا للبرهان الأول إلى الحد الذى جعله، على الأقل، يطلق عليه اسم عن طريق الظاهر أو التجلى، a manifestior لكن أيا ما كان ظننا فى هذا القول فسوف يظل البرهان الأساسى هو البرهان الثالث أو "الطريق" وهو دليل "الحدوث والعرضية" ففى البرهان الأول يطبق دليل "الحدوث" على واقعة خاصة هى الحركة، أو التغير، وفى البرهان الثانى عن نظام العلية أو أدخال العلة، وفى البرهان الرابع عن درجات الكمال والخامس عن الغائية، على تعاون الكائنات غير العضوية لبلوغ النظام الكونى، ويعتمد دليل الحدوث ذاته على واقعة أن كل شئ لابد له من سبب كاف لوجوده.

فالتغير أو الحركة لابد لهما من سبب كاف يوجد فى المحرك الذى لا يتحرك، إن سلسلة الأسباب والنتائج الثانوية فى السبب الذى لا سبب له. الكمال المحدود فى الكمال المطلق. والغائية والنظام فى الطبيعة فى العقل المدبر. وجوانية "الأدلة على جود الله قدمها القديس أوغسطين والقديس بونافنتورا غائية من الطرق الخمسة عند القديس توما، لكن المرء يستطيع، بالطبع، أن يطبق المبادئ، العامة على الذات إذا أراد، ويمكن أن يقال إن الأدلة الخمسة عند القديس توما ليست سوى توضيح لكلمات "سفر الحكمة"[1] ولكلمات القديس بولس فى رسالته إلى أهل رومية.

التى تقول إنه يمكن معرفة الله من خلال كلماته التى تجاوز أعماله[2].

(١) سفر الحكمة: ١٣ "أن جميع الذين لم يعرفوا الله هم حمقى من طبعهم" (المترجم).

(٢) رسالة بولس الرسالة إلى أهل رومية: الإصحاح الأول.

الفصل الخامس والثلاثون

القديس توما الأكوينى(٥)

طبيعة الله

١ - الطريق السلبي. ٢ - الطريق الإيجابي. ٣ - المماثلة.

٤ - أنواع المماثلة. ٥ - صعوبة. ٦ - أفكار إلهية.

٧- لا تفرق حقيقية بين الصفات الإلهية ٨- الله بوصفه الوجود ذاته.

١ - إذا ما أثبتنا ذات مرة أن الوجود الضرورى موجود فسوف يبدو فى هذه الحالة وحدها أن من الطبيعى أن نسير إلى البحث فى طبيعة الله. فليس من المقنع أبدا أن نعرف أن هناك وجودا ضروريا موجودا، ما لم يكن فى استطاعتنا فى الوقت نفسه أن نعرف ما هو نوع الوجود الذى يكون عليه الوجود الضرورى، لكن تنشأ فى الحال صعوبة، فنحن ليس لدينا فى هذه الحياة الدنيا أى حدس بالماهية الإلهية لأننا نعتمد فى معرفتنا على الإدراك الحسى، والأفكار التى نشكلها مستمدة من تجربتنا مع المخلوقات، وتتشكل اللغة أيضا للتعبير عن هذه الأفكار، ومن ثم تشير أساسًا إلى تجربتنا ويبدو أنها ليس لها مرجع موضوعى إلا داخل مجال تجربتنا. فكيف نصل إذن إلى معرفة وجود يجاوز التجربة الحسية؟ وكيف نشكل أفكارًا تعبر بأية طريقة عن طبيعة وجود يجاوز نطاق تجربتنا وهو عالم المخلوقات؟ وكيف يمكن لكلمات أى لغة بشرية أن تنطبق على الإطلاق على الوجود الإلهي؟

لقد كان القديس توما على وعى تام بهذه المشكلة، والواقع أن تراث الفلسفة المسيحية بأسره الذى عانى من تأثير كتابات ديونسيوس المزيف أو المنحول يعتمد هو

نفسه على الأفلاطونية المحدثة، لابد أن يساعد، إذا كانت المساعدة مطلوبة، فى منعه من الانغماس فى المغالاة فى الثقة فى عقلانية من نوع الهيجلية ، كان بعيدًا تمامًا عن ذهنه. فنحن نراه يقول إننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة بالله على نحو ما هو Quid sit" أو ماهيته" بل فقط ansit أو qid sit أى على نحو ما هو موجود (أى وجوده) وهذه العبارة إذا ما أخذت بذاتها فسوف يبدو أنها تنطوى على لا أدرية تامة فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية لكن ليس هذا هو المعنى الذى يقصده القديس توما، ولابد من تأويل العبارة طبقا لنظريته العامة وتفسيره لها، وعلى ذلك فإننا نجده يقول فى "الخلاصة ضد الأمم"[1] أن الجوهر الإلهى يفوق فى ضخامته كل شكل يمكن أن يبلغه عقلنا، ولذلك لا يستطيع أن يدركه بأن يعرف ما هو، إلا أن لدينا فكرة ما عنه بأننا نصل إلى معرفة ما ليس هو.. فنحن نصل، مثلا إلى معرفة شيء عن الله بأن نعرف ما ليس هو، وما لا يمكن أن يكون، أى أنه ليس جوهرًا ماديًا مثلا، وذلك بأن ننفى عنه المادية أو الجسدية، رغم أن ذلك لا يعطينا عنه فكرة إيجابية، أو عما هو الجوهر الإلهى فى ذاته، وكلما زاد عدد المحمولات "أو الصفات" التى نتفيها عنه بهذه الطريقة، اقتربنا من معرفته.

وهذا هو طريق الاستبعاد أو الحذف أو طريق السلب أو النفى، وهو طريق أثير عند ديونسيوس المزيف أو المنحول وغيره من الكتاب المسيحيين الذين تأثروا بقوة بالأفلاطونية المحدثة، إلا أن القديس توما يضيف ملحوظة بالغة الأهمية فيما يتعلق بالطريق السلبى[2]. يقول أنه فى حالة الجوهر المخلوق الذى نستطيع تعريفه علينا أن نحدد أولا وقبل كل شيء بالنسبة لجنسه الذى نستطيع أن نعرف عن طريقه ما هو بصفة عامة. ثم نضيف بعد ذلك الاختلاف "أو الفصل الذى يميزه عن الأشياء الأخرى، لكن فى حالة لا نستطيع أن تحدد الجنس الذى ينتمى إليه ما دام يعلو على كل الأجناس، وعلى ذلك لا نستطيع أن نميزه عن الموجودات الأخرى عن طريق اختلافات إيجابية، ومع ذلك فعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نقترب من فكرة واضحة عن

---

(1) 1,14.

(2) Contra Gent. 1,14.

طبيعة الله بنفس الطريقة التى نستطيع أن نصل بها إلى فكرة واضحة عن طبيعة الإنسان، أعنى عن طريق تعاقب سلسلة من التميزات الإيجابية مثل الحياة أو الحساسية والحيوانية أو العقلانية، ففى استطاعتنا أن نبلغ فكرة ما عن طبيعته بواسطة الطريق السلبى عن طريق تعاقب سلسلة من التميزات السلبية، فلو قلنا مثلا أن الله ليس عرضا فإننا بذلك نميزه عن جميع الأعراض، وأنه ليس جسما فإننا نميزه عن بعض الجواهر، وفى استطاعتنا أن نواصل السير إلى أن نصل إلى فكرة الله التى لا تنتمى إلا إليه وحده، التى تكفى لتمييزه عن جميع الموجودات الأخرى.

لكن لابد أن نضع فى ذهننا أننا عندما ننفى المحمولات عن الله، فإننا لا نسلبها عنه لأنه ينقصه أى كمال من الكمالات التى يعبّر عنها هذا المحمول، وإنما لأنه يبرز ذلك الكمال المحدود فى ثرائه على نحو لا متناه وبداية معرفتنا الطبيعية إنما توجد فى الحس ثم تمتد بمقدار ما يمكن أن تسير بمساعدة الموضوعات الحسية، ولما كانت الموضوعات الحسية[1] هى مخلوقات لله، فإننا يمكن أن نصل إلى معرفة أن الله موجود، لكنا لا نستطيع عن طريقها إلى أية معرفة مقنعة عن الله، ما دامت هذه الموضوعات ليست سوى نتائج لا تتناسب مع القدرة الإلهية، لكنا نستطيع أن نصل إلى حد أن نعرف عنه إلى ما هو بالضرورة حق عنه بالضبط بوصفه علة لجميع الموضوعات الحسية، وهو لأنه علتها فهو يعلو عليها ويتجاوزها ولا يمكن أن يكون هو نفسه شيئا حسيا، ففى استطاعتنا إذن أن تنفى عنه أى محمول من المحمولات المرتبطة بالجسمية أو التى لا تتفق مع وجوده كعلة أولى ووجود ضرورى لكن:

Haec non removentr ab eo proper ejus defect um, sed quia super- exedit

ومن ثم فلو قلنا أن الله ليس جسما، فإننا لا نعنى بذلك أن الله أقل من أن يكون جسما، أو أنه ينقصه أحد الكمالات المتضمنة فى أن يكون جسما، بل نقصد بالأحرى أنه أكبر من أن يكون جسما، وأنه يمتلك شيئا من النقائص التى يتضمنها بالضرورة كونه جوهرا جسميا.

(1) S.T. Ia, 2, 12: in Corpore.

وبواسطة الطريق السلبى يبيّن لنا القديس توما أن الله لا يمكن أن يكون جسما فمثلا لما كان محركا لا يتحرك، ووجودا ضروريا فلابد أن يكون فعلا خالصا، فى حين أن كل جوهر مادى هو وجود بالقوة، ومن ناحية أخرى فلا يمكن أن يكون هناك أى تركيب فى الله لا من المادة ولا من الصورة، ولا من الجوهر أو العرض، ولا الماهية أو الوجود فلو كان هناك مثلا تركيب فى الله من الماهية والوجود لكان لابد أن يكون الله مدينا بوجوده لشىء آخر وهو مستحيل، ما دام الله هو العلة الأولى، باختصار لا يمكن أن يكون هناك أى تركيب فى الله لأن ذلك سوف يتعارض مع كونه علّة أولى، ووجوداً ضرورياً، وفعلاً خالصًا وأن نعبر عن غياب هذا التركيب بكلمة إيجابية هى "البساطة" Simplicty لكنا نبلغ فكرة البساطة الإلهية بأن نحذف من الله كل صور التركيب التى توجد فى المخلوقات، حتى أن البساطة هنا تعنى غياب التركيب، وليس فى استطاعتنا أن نكون فكرة مقنعة عن البساطة الإلهية كما هى فى ذاتها مادامت تجاوز تجربتنا، لكنا نعرف أنها على الطرف المضاد، إن صحَّ التعبير، من البساطة أو البساطة المقارنة فى المخلوقات، ففى المخلوقات نحن نخبر أن الجوهر الأكثر تعقيدا هو الأعلى، كما أن الإنسان هو أعلى من المحارة، إلا أنه ببساطة لا ينقسم.

وبالمثل فإن الله كامل ولا متناه، طالما أنه لم يتلق وجوده من شىء آخر كما أنه غير محدود، وإنما هو الموجود بذاته، وهو لا يتغير مادام أنه الوجود الضرورى هو كل ما هو موجود بالضرورة، وبالتالى لا يمكن أن يتغير، وهو أزلى طالما أن الزمان يحتاج إلى حركة، ولا يمكن أن تكون هناك حركة فى الوجود الذى لا يتغير وهو واحد طالما أنه بسيط ولا متناه. وإن شئنا الدقة فالقديس توما لم يقل أن الله أزلى، لكنه يقول الله هو الأزل، طالما أنه هو وجوده ذاته فى فعل واحد لا ينقسم، وليس من الضرورى السير مع جميع الصفات المتنوعة لله التى يمكن أن تعرف عن طريق السلب، بل يكفى أن نقدم بعض النماذج لكى نبيّن كيف سار القديس توما بعد إ! ن أثبت أن الله موجود، وأنه المحرك الذى لا يتحرك، وأنه العلة الأولى، والوجود الضرورى- كيف تقدم المزيد عن الله أو لينفى عنه جميع المحمولات التى تتصف بها المخلوقات، التى تعارض مع الطابع الإلهي كمحرك لا يتحرك، وعلة أولى، وجود ضرورى، فلا يمكن أن يكون فى الله مادية، أو تركيب، أو تحديد، أو نقص أو زمانية... الخ.

٢ – المحمولات أو الأسماء مثل "لا تتغير" و "لا متناه" توحى بصورتها بارتباطها بالطريقة السلبية، الوجود الذى لا يتغير يرادف غير قابل للتغير، ولا متناه يساوى غير متناه، إلا أن هناك محمولات أخرى تنطبق على الله لا توحى بمثل هذا الارتباط مثل خير، وحكيم إلخ. وفضلا عن ذلك فإن القديس توما يقول[١] إنه على حين أن المحمول السلبى يشير مباشرة لا إلى الجوهر الإلهي أعنى نفى حمل محمول ما على الله. فإن هناك محمولات إيجابية أو أسماء تحمل إيجابا على الجوهر الإلهي، فمثلا محمول "غير مادى" ينفى الجسمية عن الله ويزيلها عنه. فى حين أن محمول "خير" أو "حكيم" يحمل إيجابا ومباشرة على الجوهر الإلهي. فهناك إذن طريق الإثبات الإيجابى بالإضافة إلى الطريق السلبى، لكن ما هو مبررها إذا كانت هذه الكمالات، والخيرية، والحكمة، إلخ نخبرها كما هى موجودة فى المخلوقات وإذا كانت الكلمات التى نستخدمها للتعبير عن هذه الكمالات تعر عن الأفكار المستمدة من المخلوقات ..ألسنا نواجه هنا الإحراج المنطقى التالى: إما أن نحمل على الله محمولات لا تنطبق إلا على المخلوقات وتلك هى الحالة التى تكون عباراتنا عن إله زائفة، أو أننا نفرغ المحمولات عن الإشارة إلى المخلوقات، وتلك هى الحالة التى لا تكون فيها المحمولات بلا مضمون، طالما أنها مشتقة من تجربتنا بالمخلوقات، وتعبر عن هذه التجربة.

أولا وقبل كل شىء فالقديس توما يصر على أن المحمولات الإيجابية هى محمولات لله، فهى تُحمل إيجابا على الطبيعة الإلهية أو الجوهر الإلهي، وهو لن يوافق على رأى أولئك الذين– مثل فلاسفة الإسلام– يجعلون جميع المحمولات الإلهية مرادفة لمحمولات سلبية، أو على رأى أولئك الذين يقولون إن عبارة الله خير أو الله حى تعنى ببساطة أن "الله سبب كل خيرية" أو أن "الله سبب الحياة" إننا عندما نقول إن الله حى، أو إن الله هو الحياة، فإننا لا نعنى أن الله ليس "غير حى" أن العبارة التى تقول إن الله حى لها

(1) S.T. Ia, 13, 2 in Corpore.

قدر من الإثبات يحتاج إليه الإثبات الذى يقول "الله ليس جسما" والإنسان الذى يقول "الله حى" لا يعنى فقط أن الله هو سبب الحياة فى جميع الكائنات الحية: وربما قلنا كذلك أن الله جسم، طالما أنه سبب جميع الأجسام، ومع ذلك فنحن لا نقول إن الله جسم، فى حين أننا نقول إن الله حى، وذلك يظهرنا على أن العبارة التى تقول إن الله حى تعنى أكثر من أن الله هو سبب الحياة وأن هناك إثباتا إيجابيا قدم بخصوص الوجود الإلهى.

ومن ناحية أخرى لا شىء من الأفكار الإيجابية نستطيع أن نتصور طبيعة الله، فحى تمثل الله على نحو كامل أن أفكارنا عن الله تمثله فقط من حيث إن عقولنا يمكن أن تعرفه، لكنا نعرف بواسطة الأشياء الحسية بمقدار ما تمثل هذه الأشياء الله أو تعكسه، وعلى ذلك فالمخلوقات تمثل الله أو تعكسه على نحو ناقص فحسب. إن أفكارنا مستمدة من تجربتنا بالعالم الطبيعى يمكن لها ذاتها أن تمثل الله على نحو ناقص فحسب، عندما تقول إن الله خير أو حى، فإننا نعنى بذلك أنه إله يحتوى على الخيرية أو الحياة أو هو بالأحرى كمالهما، طريق تتفوق على جميع نقائص المخلوقات ونستبعدها أما بالنسبة لما ينتجه "كالخيرية مثلا" فالمحمول الإيجابى الذى تحمله على الله يدل على الكمال "بدون أى نقص". أما بالنسبة لطريقة حمله فكل محمول من هذا القبيل يتضمن عيبا، لأننا نريد بالكلمة أن نعبر عن شئ بالطريقة التى أدركها بها العقل. وينتج من ذلك أن المحمولات من هذا القبيل- كما لاحظ ديونسيوس المزيف أو المنحول. يمكن إثباتها وإنكارها بالنسبة لله فى وقت واحد. إثبات أسماء أو كلمات عقلية مناسبة، وإنكارها حسب المعنى المناسب فمثلا لو أخذنا عبارة أن الله هو الحكمة، فهذه العبارة صحيحة من حيث الكمال بما هى كذلك، لكن لو كنا نعنى أن الله هو المعنى بالمعنى الذى نصادف فيه الحكمة فى تجربتنا بالضبط فسوف يكون الحمل كاذبا، فالله حكيم، لكنه الحكمة بمعنى يجاوز تجربتنا، وهو لا يملك الحكمة كصفة لازمة له، وبعبارة أخرى فإننا نثبت لله ماهية الحكمة أو الخيرية أو الحياة، بطريقة، رفيعة المقام، وننفى عن الله النقائص التى تعترى الحكمة البشرية، أو الحكمة كما نخبرها[1].

(1) Contra Gent. I, 30.

ومن ثم فعندما نقول عن الله إنه خير، فإن ذلك لا يعنى أن الله هو سبب الخيرية أو أن الله ليس شرا، لكن يعنى أن ما نسميه خيرية فى المخلوقات إنما يوجد مسبقا فى الله. ولا ينتج من ذلك أن الخيرية تنتمى إلى الله بمقدار ما يكون سببا للخير، بل بالأحرى بسبب أنه خير، فهو ينشر الخير فى جميع الأشياء طبقا لعبارة أوغسطين "بسبب أنه خير فهو موجود"[(١)].

٣ - والنتيجة هى أنه ليس فى استطاعتنا فى هذه الحياة الدنيا أن نعرف الماهية الإلهية كما هى فى ذاتها، بل فقط كما تتمثل فى المخلوقات، لدرجة أن الأسماء التى نطبقها على الله تدل على الكمالات التى تتجلى فى المخلوقات، ونستخلص من هذه الواقعة عدة نتائج مهمة، الأولى أن هذه الأسماء التى نطبقها على الله وعلى المخلوقات، ينبغى أن لا تفهم بمعنى متواطئ[(٢)]. فنحن مثلا عندما نقول إن الإنسان حكيم وإن الله حكيم، فإن المحمول "حكيم" ينبغى أن لا يُفهم بمعنى متواطئ؛ أى أنه يقال بنفس المعنى بالضبط، فتصورنا للحكمة مستمر من المخلوقات. وإذا ما طبقنا هذا التصور على الله فإننا فى هذه الحالة نقول شيئا كاذبا عن الله. ذلك لأن الله ليس- ولا يمكن أن يكون حكيما الذى كون فيه الإنسان حكيما تماما. ومن ناحية أخرى فالأسماء التى نطبقها على الله ليست ملتبسة تماما "ولها أكثر من معنى" أعنى أنها ليست مختلفة تماما وكلية من حيث المعنى عن معناها إذا ما طبقت على المخلوقات، وإذا ما كانت ملتبسة تماما فإن علينا أن نستنتج أننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة بالله من مخلوقات. وإذا كانت الحكمة عندما تحمل على الإنسان وعندما تحمل على الله يعنيان شيئا مختلفا أتم الاختلاف، فإن كملة الحكيم عندما تنطبق على الله لن يكون لها أى مضمون أو مغزى ما دامت معرفتنا بالحكمة مستمدة من المخلوقات ولا تقوم على أساس التجربة المباشرة بالحكمة الإلهية، وقد يعترض معترض فيقول إنه على الرغم من أنه من الصواب أنه إذا ما كانت الألفاظ التى تحمل على الله تستخدم يعنى متواطئ، فإننا

(1) S.T. Ia 13. 2.

(٢) اللفظ المتواطئ: Univocalما يقال على أفراده بالتساوى (المترجم).

لن نعرف شيئا عن الله من مخلوقاته إلا أنه إصرار القديس توما على أننا نستطيع أن تعرف شيئا عن الله من مخلوقاته يقوم على واقعة أن المخلوقات بوصفها نتائج أو آثار لله، لابد أنه تظهر الله، رغم أنها لا يمكنها أن تفعل ذلك إلا على نحو ناقص فحسب.

ومع ذلك لو كانت التصورات المستمدة من تجربتنا بالمخلوقات ثم تنطبق بعد ذلك على الله، لا تستخدم بمعنى متواطئ ولا بمعنى ملتبس، فبأى معنى تستخدم ألا يوجد طريق وسط، يجيب القديس توما بأنها تُستخدم بمعنى مماثل، عندما تحمل صفة من الصفات على موجودات مختلفة عن طريق المماثلة، فإن ذلك يعنى أنها تحمل طبقا للعلاقة بشيء ثالث، أو طبقا لعلاقة الواحد منهما بالآخر، كمثال للنوع الأول من حمل المماثلة يقدم مثله المقبل: الصحة[1] يقال عن الحيوان أنه سليم البدن أو صحي لأنه موضوع الصحة أو يمتلك الصحة، فى حين يقال عن الدواء إنه صحى إذا ما كان يسبب الصحة ويقال عن البشرة أنها صحية لأنها علامة على الصحة. فكلمة "صحى" تحمل بمعانى مختلفة على الحيوان بصفة عامة، على الدواء والبشرة أو لون الوجه، طبقًا لعلاقاتها المختلفة بالصحة، لكنها لا تحمل بمعنى ملتبس تماما، لأن المعانى الثلاثة كلها لها علاقة حقيقية بالصحة. والدواء ليس صحيحا بنفس المعنى الذى نقول فيه إن الحيوان سليم البدن "أو صحى" لأن كلمة "صحى" ليست مستخدمة بمعنى متواطئ "بنفس المعنى" وإنما بالمعانى التى تستخدم فيها ليست متواطئة ولا تستخدم بمعنى مجازى على نحو ما نتحدث عن المرعى المبتسم، ويقول القديس توما إن تلك ليست هى الطريقة التى تُحمل بها الصفات على الله والمخلوقات، لأنه ليس علة والمخلوقات ليست على علاقة بموضوع ثالث فنحن ننسب الصفات إلى الله والمخلوقات من حيث إن للمخلوقات علاقة حقيقية بالله ونحن، مثلا عندما ننسب الوجود إلى الله والمخلوقات فإننا ننسب الوجود الأول والأعظم لله بوصفه الوجود الذى يوجد بذاته.

(1) Contra Gent. T. 34. S.T Ia

وثانيا تشبه للمخلوقات بوصفها معتمدة على الله. وليس فى استطاعتنا أن ننسب الوجود إلى الله والمخلوقات بالتساوى، أو بطريقة متواطئة طالما أنهما لا يملكان الوجود بطريق واحدة، كما أننا لا ننسب الوجود بطريقة ملتبسة متعددة المعانى مادامت المخلوقات تملك الوجود رغم أن وجودها لا يشبه الوجود الإلهي وإنما هو وجود مشارك يفتقر إلى غيره.

أما بالنسبة لما تعنيه بالكلمات التى نطبقها على الله والمخلوقات، فإنها تنسب أساسا إلى الله ثم بمعنى ثانوى إلى المخلوقات، فالوجود كما رأينا يتنمى بطريقة جوهرية إلى إله، رغم أنه لا ينتمى جوهريا إلى الموجودات بل من حيث اعتمادها على الله أنه الوجود لكنه وجود من نوع يختلف عن الوجود الإلهي، طالما أنه وجود مأخوذ من غيره مشتق، مفتقر إلى غيره ومتناه، ومع ذلك فعلى الرغم من أن الصفة المشار إليها تُنسب أساسا إلى الله فإن الاسم يُحمل أساسا على المخلوقات والسبب أننا نعرف المخلوقات قبل أن نعرف الله. ولذلك فطالما أن معرفتنا بالحكمة- مثلا مستمد من المخلوقات، وأن الكلمة تدل أساسا على التصور المستمد من تجربنا بالمخلوقات فإن فكرة الحكمة والكلمة يُحملان أساسا على المخلوقات وعلى الله على سبيل المماثلة، وحتى كذلك الحكمة ذاتها فى الواقع "الشئ المشار إليه تنتمى أساسا إلى الله.

٤ – يتأسس الحمل عن طريق المماثلة على أساس التشابه، ويميز القديس توما فى كتابه عن "الحقيقة"[1] بين تشابه النسبة، وتشابه التناسب، بين العدد ٨ والعدد ٤هناك تشابه النسبة بينما النسب بين ٦ إلى ٣، وبين ٤إلى ٢ هناك تشابه التناسب أعنى تشابه نسبتين الواحد منهما إلى الآخر، التشابه معا، حمل الوجود فما يتعلق بالجوهر والعرض المخلوقين لكل منهما علاقة بالآخر، هو مثل للحمل الذى يقوم على المماثلة، طبقا للنسبة، فى حين أن حمل الرؤية، بالنسبة لكل من الرؤية، البصرية والعقلية هى مثال للحمل الذى يقوم على المماثلة طبقا للتناسب، والرؤية المادية بالنسبة

(1) 2, 11, in Corpore.

للعين هى ما يكون الإدراك العقلى أو الرؤية بالنسبة للروح، ولا يوجد سوى تشابه معين واحد بين علاقة العين برؤيتها وعلاقة الروح بإدراكها العقلى، وهو تشابه يمكننا من الحديث عن الرؤية فى كلتا الحالتين، أننا نطبق كلمة "الرؤية" للحالتين لا بطريق متواطئة تماما، ولا بطريقة ملتبسة تماما وإنما بطريقة المماثلة.

والآن فإن من المستحيل أن ننسب أى شئ عن طريق المماثلة إلى الله والمخلوقات بنفس الطريقة التى يكون من الممكن بها أن ننسب الوجود إلى الجوهر والعرض، لأنه ليس ثمة علاقة متبادلة بين الله ومخلوقاته فهناك علاقة حقيقية، بين المخلوقات والله، لكن ليس لله علاقة حقيقة بالمخلوقات، كما أن الله لا يندرج فى تعريف أى مخلوق ما لطريقة التى يندرج بها الجوهر فى تعريف العرض، لكن لا ينتج عن ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك أى مماثلة للنسبة بين الله والمخلوقات، رغم أن الله لا يرتبط بالمخلوقات بعلاقة حقيقة واقعية فى حين أن للمخلوقات علاقة حقيقة واقعية بالله، وفى استطاعتنا تطبيق حد واحد على الله والمخلوقات بفضل هذه العلاقة، وهناك كمالات لا ترتبط بالمادة ولا تتضمن بالضرورة أى نقص أو عيب فى الوجود الذى يحمل عليها والوجود والحكمة والخيرية هى أمثلة أو نماذج لمثل هذه الكمالات، ومن الواضح أننا نحصل على معرفة الوجود أو الخيرية أو الحكمة من المخلوقات، لكن لا تثير من ذلك أن هذه الكمالات موجودة أساسا فى المخلوقات، وبطريقة ثانوية فقط فى الله، أو أنها تحمل أساسا على المخلوقات، وبطريقة ثانوية فحسب على الله، بل على العكس فالخيرية مثلا توجد أساسا فى الله الذى هو الخير اللامتناهى والسبب فى كل خير مخلوق، فهى تحمل أساسا على الله، وبطريقة ثانوية فحسب على المخلوقات، حتى على الرغم من أن خير المخلوق هو الذى نصل إلى معرفته أولا، فمماثلة النسبة ممكنة إذن بفضل علاقة المخلوقات بالله وتشبيها به وسوف أعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

ولقد قيل إن القديس توما انتهى إلى هجر مماثلة التناسب لصالح مماثلة النسبة "بالمعنى الذى يمكن قبوله" لكن يبدو أن ذلك غير محتمل فى نظرى، فهو يقدم فى شرحه على كتاب "الأحكام" هذين النوعين من المماثلة، وحتى لو كان يبدو أنه فى كتبه المتأخرة

مثل فى الوجود بالقوة أو الخلاصة ضد الأمم أو الخلاصة اللاهوتية يشدد على مماثلة النسبة، فلا يبدو لى أنه فى ذلك إشارة إلى أنه قد هجر مماثلة التناسب فى أى وقت، ولكن أنه يستخدم هذا النوع من حمل المماثلة: رمزية وصحيحة ففى استطاعتنا أن نتحدث عن الله على أنه شمس ونعنى بذلك ما تعنيه الشمس للعين فى الجسد، فكذلك الله بالنسبة للروح لكننا فى هذه الحالة نتحدث بطرقة رمزية، مادامت كلمة الشمس تشير إلى شىء، مادى ولا يمكن أن تُحمل على الموجود الروحى إلا بمعنى رمزى فحسب، لكنا نستطيع أن نقول إن هناك تشابها معينا بين علاقة الله بنشاطه العقلى، وعلاقة الإنسان بنشاطه العقلى، ونحن فى هذه الحالة نتحدث بطريقة رمزية فحسب ما دام النشاط العقلى هو كذلك كمال خالص

أساس كل مماثلة إذن هو ما يجعل حمل المماثلة ممكنا وهو تشابه المخلوقات بالله، ونحن لا نحمل الحكمة على الله فقط بسبب جميع الأشياء الحكمية، وإلا لا يمكن فى هذه الحالة أن نقول إن الله حجر بالمثل بما أنه سبب كل الحجارة، ولكنا نقول ما أنه حكيم بسبب لأن المخلوقات التى هى آثار لله والتى تظهر الله تشبهه ولأن كمالا خالصا مثل الحكمة يمكن أن يحمل من الناحية الصورية على الله، لكن ما هو هذا التشابه؟ أولا هو تشابه من جانب واحد فحسب أعنى أن المخلوقات تشبه الله. لكنا لا نستطيع أن نقول على نحو سليم إن الله يشبه مخلوقاته، فالله هو المقياس المطلق إن صحَّ التعبير والمخلوقات ثانيا، لا تشبهه إلا بطريقة ناقصة، فهى لا تمله له تشابها كاملا وذلك يعنى أن المخلوقات تشبهه وتختلف عنه فى آن معا، فهى تشبهه الله من حيث إنها تحاكيه، وهى تختلف عنه من حيث إن هذا التشابه ناقص ومعيب، ومن ثم فالحمل عن طريق المماثلة يقع بين الحمل بالتواطؤ والحمل باللبس، ففى حمل المماثلة ينطبق المحمول على الله والمخلوقات ليس بنفس المعنى بدقة، ولا يعنى أنه مختلف أتمَّ الاختلاف، بل تنطبق بنفس معنى التشابه والاختلاف فى وقت واحد. وفكرة التشابة والاختلاف هذه أساسية فى فكرة المماثلة، وربما تسببت هذه الفكرة فى مشكلات ملحوظة من وجهة النظر المنطقية، لكن سيكون من غير المناسب أن تناقش هنا اعتراضات الوضعين المحدثين على فكرة المماثلة[1].

(1) CF. S.T. Ia, 13, 5, in Corpore.

٥- لو أن المرء قرأ ما كان على القديس توما أن يقوله عن المماثلة، فقد يبدو أنه ببساطة يفحص الطريقة التى نتحدث بها عن الله، والمضامين اللفظية والتصورية لعباراتنا، وأنه لا يثبت بالفعل شيئا عن معرفتنا الحقيقية بالله، لكن المبدأ الأساسى عند القديس توما أن كمالات المخلوقات لابد أن توجد عند الخالق بطريقة أرفع مقاما، بطريقة تتفق مع لا تناهى الله وروحانيته، فمثلا لو أن الله خلق موجودات قليلة فلابد أن يكون إلها عاقلاً، ولا تستطيع أن نفترض أنه أقل من الموجودات العاقلة، وفضلا عن ذلك فإن الموجود الروحى لابد أن يمتلك عقلا لا متناهيا، ومن ناحية أخرى فإن عقل الله لا يمكن أن يكون ملكة متميزة عن ماهيته أو طبيعته، طالما أن الله فعل خالص وليس موجودا مركبا، ولا يمكن لله أن يعرف الأشياء بالتتالي أو التعاقب، طالما أنه لا يتغير وغير قابل للتحديد العرضى وهو يعرف الأحداث المقبلة بفضل أزليته التى بفضلها تكون جميع الأشياء حاضرة أمامه[١]، ولابد لله أن يمتلك كمال العقلانية، لكننا لا نستطيع أن نشكل أى تصور مقنع عن العقل الإلهى: مادمنا لا نملك تجربة به، معرفتنا بالعقل الإلهي ناقصة وغير مقنعة، لكنها ليست كاذبة، وهى معرفة بالمماثلة وهى لا تكون كاذبة إلا إذا كنا على غير علم بنقصانها ونعنى بالفعل أن ننسب إلى الله عقلا متناها بما هو كذلك، ونحن لا نستطيع أن نكف عن التفكير والحديث عن العقل الإلهي من منظور التصورات واللغة البشرية، مادام لا يتوفر لدينا شىء آخر، لكنا على وعى فى الوقت ذاته بأن تصوراتنا ولغتنا ناقصة، فنحن مثلا لا نستطيع أن نكف عن الحديث كما لو كان الله "يتنبأ" بالأحداث المقبلة ولكننا على علم بأن الله بلا ماضٍ ولا مستقبل، وبالمثل لابد أن ننسب إلى الله كمال الإرادة الحرة من زاوية الموضوعات الأخرى غير ذاته، غير أن إرادة الله الحرة لا يمكن أن تتضمن إمكان التغير: فهو يريد بحرية أن يخلق العالم فى الزمان، لكنه أراد ذلك بحرية منذ الأزل: بفضل فعل إرادة واحد يتحد مع ماهيته، ومن ثم فليس فى استطاعتنا أن نشكل عن الإرادة الإلهية الحرة تصوراً مقنعًا، إلا أن علاقة المخلوقات بالله تظهرنا على أنه لابد أن تكون لله إرادة حرة، وفى استطاعتنا أن نتحقق من بعض الأشياء والتى لا يمكن للإرادة الإلهية

(1) CF. S.T. Ia, 14, 12.

الحرة أن تعنيها، ومع ذلك فسوف يتفوق الواقع الإيجابى للإرادة الحرة على فهمنا بالضبط لأننا مخلوقات ولسنا آلهة، فالله هو وحده الذى يستطيع أن يفهم ذاته.

لكن من الصعب أن ننكر أن مشكلة ضخمة تنشأ مرتبطة بنظرية المماثلة، فلو كانت فكرتنا عن العقل مثلا مستمدة من العقل البشرى فمن الواضح أنها لا يمكن لذلك أن تنطبق على الله، ويصر القديس توما على أنه لا يوجد محمول ينطبق على الله والمخلوقات بطريقة متواطئة "أى بمعنى واحد" ومن ناحية أخرى ما لم يكن لدينا استعداد لقبول اللا أدرية فإننا لا نستطيع أن نوافق على أن مثل هذه المحمولات تستخدم بمعنى متواطئ تماما. ما المضمون الإيجابى إذن، لتصورنا عن العقل الإلهى؟! لو أن القديس توما كان يدافع ببساطة عن طريق السلب فلن تظهر المشكلة فسوف يقول ببساطة إن الله ليس "غير عاقل" أو إنه عقل سام بل سيعترف أننا ليس لدينا فكرة إيجابية عما هو العقل الإلهى، غير أن القديس توما لا يلتصق ببساطة بطريق السلب بل يوافق على طريق الإيجاب ومن هنا كان لفكرتنا عن العقل الإلهي مضمون إيجابى، ماذا عساه هذا المضمون الإيجابى أن يكون؟! هل الإجابة: أن المضمون الإيجابى نحصل عليه إذا ما حذفنا ما فى العقل البشرى من قصور: تناهيه، وطابعه الاستطرادى، ووجوده بالقوة.. إلخ؟! لكنا فى هذه الحالة: إما أن نبلغ تصورا لماهية العقل بمعزل عن التناهى واللاتناهى، وهو مفهوم سوف يبدو متواطئا بين الله والمخلوقات، بل حتى ربما ردت السلبيات وإما أن تلغى المضمون تماما أو ضعه فى فكرة ماهية العقل، التى لابد أن تكون متواطئة بين العقل الإلهي والعقل البشرى، ولهذا السبب فإن داتر سكوت فيما بعد أصر على أننا نستطيع أن نشكل تصورات متواطئة فى النظام الحقيقى الواقعى بخصوص الله والعالم، ويقال أحيانا إن التصورات التى تقوم على المماثلة هى من ناحية واحدة أو متشابهة مع التصورات المتواطئة أو مختلفة عنها إلا أن المشكلة ذاتها تعود إلى الظهور، وسوف يكون عنصر المشابهة، عنصرا متواطئا فى حين سيكون عنصر الاختلاف أما سلبا أو يكون بلا مضمون طالما أنه لن تكون لدينا تجربة مباشرة بالله يمكن أن نستمد منها الفكرة لكن من الأفضل إرجاء النظر بعد فى هذه النقطة حتى ندرس نظرية المعرفة عن القديس توما[١].

(١) قارن فيما بعد الفصل الثامن والثلاثين فقرة رقم ٤ .

٦ – ومن الطبيعة أن يؤدى ذكر العقل الإلهى بالمرء إلى طرح السؤال الذى كان يفكر فيه القديس توما عن نظرية الأفكار الإلهية، لقد أثبت أولا وقبل كل شيء أنه لابد أن يكون هناك أفكار فى العقل الإلهي فقد كان الوجود بالضرورة على شكل أفكار إلهية[1] طالما أن الله لم يخلق الأشياء عن طريق الصدفة، بل عمداً طبقا لفكرة نموذجية متصورة فى ذهنه، وهو يلاحظ أن أفلاطون أخطأ فى تأكيده لوجود المثل التى ليست موجودة فى أى عقل وهو يلاحظ أن أرسطو لام أفلاطون بهذا الخصوص. والواقع أن أرسطو الذى لم يكن يؤمن بأى خلق حر لله، لم يلم أفلاطون لأنه جعل الأفكار مستقلة عن العقل الإلهى، وإنما لأنه جعلها موجودة ومستقلة عن العقل البشرى، وإذا ما نظر المرء إلى واقعها الذاتى، وبمعزل عن الأشياء، إذا ما نظر المرء إلى واقعها الموضوعى تصور يحذر القديس توما حذو التراث الذى بدأ من أفلاطون فى تأكيده لوجود أفكار فى العقل الإلهي– وتطور فى الأفلاطونية المتوسطة، وفى الأفلاطونية المحدثة ثم استمر بعد ذلك فى التراث المسيحى، وفى فلسفة القديس أوغسطين وأتباعه.

وأحد الأسباب التى جعلت الأفلاطونية المحدثة تضع أفكاراً فى النوس Nous[2] الأقنوم الثانى أو الأول الذى يفيض من الوجود الإلهي ولم تضع الأفكار فى الواحد أو الألوهية العليا، هو أن وجود كثرة من الأفكار فى الله لابد فى رأيهم، أن يفسد الوحدة الإلهية، فكيف واجه القديس توما هذه الصعوبة إذا كان التميز الوحيد فى الله الذى سمح به هو تميز الأشخاص الإلهية الثلاثة فى التثليث "وهو فى هذا التميز لم يكن يعمل بالطبع بوصفه فيلسوفا" إجابته هى بين إحدى وجهات النظر لابد لنا أن نقول إن هناك كثرة فى الله كما قال أوغسطين مادام الله يعرف كل شئ فرد يخلقه، لكن من وجهة أخرى لا يمكن أن تكون هناك كثرة من الأفكار فى الفرد يشير بالفكرة إلى مضمون الفكرة، فلابد للمرء عندئذ أن يسلم بوجود كثرة من الأفكار فى الله، طالما أن

---

(1) S.T.Ia, 15.I.

(٢) النوس Nous مصطلح يونانى يعنى "العقل الكلى أو العقل الكونى" وكان انكساجوراس هو أول من استخدمه للدلالة على علة الأشياء جميعا (المترجم).

عقل الله يتحد مع ماهيته التى لا تنقسم ولا يمكن أن تتلقى تعينات أو تحديدات أو أى نوع من التركيب. فالله يعرف ماهيته الإلهية ليس فقط كما هى فى ذاتها، بل أيضا على أنه يمكن محاكاتها خارج ذاتها أكثر من المخلوقات، وفعل المعرفة هذا، على نحو ما هو موجود فى الله هو واحد ولا ينقسم وهو متحد مع ماهيته، لكن طالما أن الله لا يعرف ماهيته فحسب على أنها يمكن محاكاتها فى كثرة من المخلوقات وإنما يعرف كذلك أنه فى معرفته لماهيته فإنه يعرف كثرة من المخلوقات فإننا نستطيع، ولابد أن نتحدث عن كثرة من الأفكار فى الله، لأن الفكرة لا تعنى الماهية الإلهية على نحو ما هى فى ذاتها، وإنما تعنى الماهية الإلهية كنموذج لهذا الشىء أو ذاك وهى نموذج لكثرة من الموضوعات وبعبارة أخرى: الحق والباطل من عباراتنا عن الله لابد أن يقدر من منظور اللغة البشرية، وإنكار كثرة الأفكار فى الله بغير تحفظ لابد أن يعنى إنكار أن الله يعرف كثرة الموضوعات، لكن الحقيقة هى أن الله يعرف ماهيته بوصفها قابلة للمحاكاة من كثرة المخلوقات لابد أن لا يتقرر بهذه الطريقة التى تجعله يعنى أن هناك كثرة من الأنواع الحقيقية أو الأنماط المتمايزة حقا فى العقل الإلهى[1].

هذه المناقشة للأفكار الإلهية على قدر من الأهمية لأنها تظهرنا على أن القديس توما لم يكن مجرد تابع لأرسطو، وإنما هو من هذه الزاوية على الأقل- كان من أنصار التراث الأفلاطونى الأوغسطينى. الواقع أنه على الرغم من أنه رأى بوضوح أن عليه أن يحافظ ضد إفساد البساطة الإلهية، ولم يكن قانعا بالقول بأن الله بفعل واحد من عقله "فكرة" واحدة يعلم ماهيته بوصفها قابلة للمحاكاة. لكنه يؤكد أن هناك كثرة من الأفكار فى الله. ولا شك أنه قدم مبرراته لذلك، لكن لدى المرء انطباعا بأن مبرراً غير معلن هو احترامه لأوغسطين وطريقته فى الكلام، غير أن من الصواب أن نقول إنه لابد من عمل تفرقة أننا عندما نستخدم اليوم مصطلح "فكرة" فمن الطبيعى أن نشير إلى فكرة ذاتية، أو دلالة ذهنية، وبهذا المعنى فإن القديس توما لا يسمح بوجود كثرة من الأفكار فى الله متمايزة حقا الواحدة من الأخرى. وأما القديس توما يعتقد أساسا فى أن الفكرة

(1) CF.S.T. Ia, 14, 1-5, Contra Gent. 53.

بمعنى الصورة النموذجية ومادامت الماهية الإلهية كما يعرفها العقل الإلهى معرفة تقابله للمحاكاة فى كثرة من المخلوقات كمنوذج من الموضوعات الحيزة، فقد شعر بأنه ملزم بالحديث عن كثرة من العقول فى الله على الرغم من أنه كان عليه أن يؤكد أن هذه الكثرة تتألف ببساطة من معرفة الله لماهيته من زاوية كثرة المخلوقات ولا تدل على تمايز حقيقى فى الله.

٧ - لقد تحدثنا عن العقل الإلهي، وعن الإرادة الإلهية وعن الخير الإلهي، وعن الوحدة، والبساطة الخ فهل هذه الصفات لله متمايزة حقا الواحدة عن الأخرى، وإذا لم تكن متمايزة، فما هو مبررنا للحديث عنها كما لو كانت متمايزة؟ إن صفات الله ليست فى الواقع، متمايزة بعضها عن بعض مادام الله بسيطا: فهى متحدة مع الماهية الإلهية. العقل الإلهي ليس متمايز بالفعل عن الماهية الإلهية، ولا مع الإرادة الإلهية، إن العدالة الإلهية والرحمة الإلهية متحدتان على نحو توجدان فى الله، ومنع ذلك فبغض النظر عن واقعة أن بنية لغتنا تضطرنا للحديث بلغة المحمول والموضوع فإننا نفهم الكمال الإلهي مجزأ إن صحَّ التعبير ونحن لا نبلغ معرفتنا الطبيعية بالله إلا بتأمل المخلوقات أو آثار الله وطالما أن كمالات المخلوقات أو تجليات أو انعكاسات الله فى المخلوقات مختلفة، فإننا نستخدم أسماء مختلفة لتدل على هذه الكمالات المختلفة، لكن لو استطعنا أن نفهم الماهية الإلهية كما هى فى ذاتها ولو استطعنا أن نطلق عليها اسمها المناسب، لكان لابد من استخدام اسم واحد فقط[1]، لكنا لا نستطيع أن نفهم الماهية الإلهية فنحن لا نعرفها إلا بواسطة تصورات متنوعة ومن ثم فلدينا كى نستخدم كلمات مختلفة متنوعة للتعبير عن الماهية الإلهية، على الرغم من أننا نعرف فى الوقت ذاته أن الواقع الفعلى الذى يطابق جميع هذه الأسماء هو حقيقة واقعية **Reality** واحدة وبسيطة ولو اعترض معترض قائلاً إن إدراك شىء ما على غير ما هو عليه يعنى تصوره بطريقة باطلة وزائفة، أجبناه بأننا لا نتصور أن الموضوع يوجد بطريقة غير ما هو عليه، فنحن نعرف أن الله هو بالفعل وجود، لكنا عقولنا متناهية استطرادية وأننا

(1) Contra. Gent. I, 31.

لا نستطيع أن نعرف الله إلا بواسطة انعكاساته المختلفة فى المخلوقات فمعرفتنا بالله إذن ناقصة غير كافية لكنها ليست كاذبة أو باطلة[١]، والواقع أن هناك أساسا متينا فى الله، لتصوراتنا المركبة والمتميزة، غير أن هذا الأساس لا يضع تميزا حقيقيًا فى الله بين الصفات الإلهية لكن ببساطة كما له اللامتناهية لا يمكن للعقل البشرى فهمه من تصور واحد، وذلك على وجه الدقة بسبب ثرائه اللامتناهى.

٨ – الاسم المناسب لله أكثر من غيره عند القديس توما[٢]، هو الاسم الذى أعطاه لموسى عند الحليقة المتوقدة[٣]، هو ما هو Quiest ففى الله لا توجد تفرقة ولا تميز بين الماهية والوجود، فهو لم يلتق وجوده لكنه هو نفسه وجوده وهو عين ماهية التى توجد، أما بالنسبة للمخلوقات فليس هناك مخلوق يخيب فيه التميز بين الوجود والماهية فكل مخلوق حسن، وكل مخلوق حق، لكن ليس هناك مخلوق هو عين وجوده، وليس من ماهية أى مخلوق أن يوجد، أما بالنسبة لله فوجوده ذاته ipsum esse هو ماهية الله. والاسم المشتق من هذه الماهية يناسب الله أكثر من غيره، فالله، مثلاً هو الخير وتتحد خيريته مع ماهيته فى هوية واحدة، إلا أن الخيرية فى تجربتنا البشرية تتبع الوجود وتصاحبه رغم أنها لا تتميز عنه حقا بل نتصورها على أنها ثانوية لكن عندما تقول الله هو الوجود بذاته فكما لو كنت تتحدث عن طبيعته الباطنية إن صح التعبير وكل اسم آخر بطريقة أو بأخرى غير كاف فلو قلنا مثلاً إن الله هو العدالة اللامتناهية فإننا نقول شيئا صحيحا، لكن لما كان العقل يفرق بالضرورة بين العدالة والرحمن حتى على الرغم من أننا نعرف أنهما متحدان فى الله. فإن العبارة التى تقول الله هو العدالة اللامتناهية

(1) CF. S.T. 13. 13, 12 in Corpore and ad 3.

(2) S.T.Ia, 3, 11, Contra. Gent., I.22.

(٣) فى الحوار الذى دار بين الله وموسى فى سيناء "قال موسى لله هو أنا آتى إلى بنى إسرائيل وأقول لهم آله آبائكم أرسلنى إليكم. فإذا قالوا لى ما اسمه فماذا أقول لهم؟. فقال الله لموسى أهيه الذى أهيه. وقال هكذا تقول لبنى إسرائيل الله أرسلنى إليكم... سفر الخروج الإصحاح١٣-١٤ فعندما سأل موسى ربه عن اسمه جاءه الجواب مباشرة: أنا أكون ما أكون Ego sun sum qui هكذا تقول لبنى إسرائيل "أهية أى الوجود" أرسلنى إليكم. قارن: اتين جلسون "روح الفلسفة فى العصر الوسيط" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام – مكتبة مدبولى ١٩٩٦ ص٩٠ من الطبعة الثالثة (المترجم)

تكون تعبيرا غير كاف عن الماهية الإلهية أن الأسماء التى نستخدمها فى حديثنا عن الله مشتقة من تجربتنا بالصورة المتناهية. وتعبر أساساً عن هذه الصور، لكن الاسم هو ما هو موجود "يكون ما يكون" تدل لا على صورة محددة، بل على "محيط الجوهر اللامتناهى".

الفصل السادس والثلاثون

القديس توما الأكويني (٦)

"الخلـق"

١ - الخلق من العدم. ٢ - الله وحده هو الذي يستطيع أن يخلق.

٣ - الله يخلق بحرية. ٤- دافع الخلق.

٥ - استحالة الخلق منذ الأزل لم يبرهن عليها أحد.

٦ - هل يستطيع الله أن يخلق كثرة لا متناهية بالفعل.

٧- القدرة الإلهية على كل شئ. ٨- مشكلة الشر.

١ - مادام الله هو العلة الأولى للعالم، ومادامت الموجودات المتناهية موجودات حادثة، تدين بوجودها إلى الوجود الضرورى، فلابد للموجودات المتناهية أن تصدر عن الله عن طريق الخلق، وفضلا عن ذلك فإن هذا الخلق لابد أن يكون خلقا من عدم، فلو أن المخلوقات كانت مصنوعة من مادة موجودة مسبقا فإن هذه المادة إما أن تكون هى الله نفسه أو شيئًا آخر غيره، لكن الله لا يمكن أن يكون هو مادة الخلق طالما أنه موجود بسيط روحانى غير قابل للتغير، ولا يمكن أن يكون هناك شيء مستقل عن العلة الأولى، فلا يمكن أن يكون هناك سوى وجود ضرورى واحد، ومن ثم فالله سابق بطريقة مطلقة، وإذا كان لا يمكن له أن يتغير، فلا يمكن له أن يتخارج فى الخلق، ومن ثم فلابد أن يكون قد خلق الله من العدم ex Nihilo وهذه العبارة ينبغى أن لا تؤخذ على

أنها تعنى أن العدم ex Nihilo شىء مادى يصنع منه الله العالم، وعندما يقال إن الله خلق العالم من العدم فإما أن ذلك يعنى أن العدم كان موجوداً فى البداية ثم خلق الله العالم من العدم وإما أن ذلك يعنى أن العدم كان موجودا فى البداية ثم كان هناك شىء ما بعد ذلك أو أن عبارة من العدم ex Nihilo لابد أن تفهم على أنها مرادف العبارة "ليس من مكان ما" Non ex aliquot أو ليس من شىء ما. من ثم لا يكون الاعتراض بأنه لا شئ يخرج من لا شىء مناسبا طالما أن العدم لا ينظر إليه على أنه علة فاعلة، ولا أنه علة مادية، فى حين يكون الله فى عملية الخلق هو العلة الفاعلة، وليس ثمة علة مادية أيا كان نوعها وعلى ذلك فليس الخلق حركة أو تغير بالمعنى الصحيح، وطالما أنه ليس حركة فليس هناك تتابع فى فعل الخلق.

الخلق منظوراً إليه من زاوية فعل الخلق أعنى من زاوية المخلوق هو علاقة حقيقية بالله بوصفه مبدأ وجود المخلوق لكل مخلوق من واقعة أنه مخلوق، علاقة حقيقية بالله بوصفه خالقا لكن المرء لا يستطيع أن يسير فى الطريق المعاكس ويقول إن لله علاقة حقيقية بمخلوقاته. فمثل هذه العلاقة بالله إما أن تكون ممتدة مع الجوهر الإلهى أو تكون عرضا له، غير أن الجوهر الإلهى لا يمكن أن يكون مرتبطا ارتباطا ضروريا بالمخلوقات طالما أنه فى هذه الحالة لابد أن يكون الله معتمدا فى وجوده على المخلوقات بطريقة ما فى حين أن الله من ناحية أخرى بوصفه بسيطا بطريقة مطلقة لا يمكن أنه يتقل أعراضا أو أن تكون له أعراض[1]. والعبارة التى تقول إن الله بوصفه خالقا ليس له علاقة حقيقة بالمخلوقات لابد أن تبدو غريبة عند أول سماعها، كما لو كانت تعنى عند سماعها أن الله لا يهتم بمخلوقاته ولا يكترث بها، لكن هناك نتيجة منطقية محددة تنتج عن ميتافيزيقا القديس توما الأكوينى ونظريته فى الطبيعة الإلهية، إما أن الله يرتبط بمخلوقاته بجوهره ذاته فهذا شىء لا يوافق عليه القديس توما طالما أنه فى هذه الحالة: ليس فقط أن الخلق سيكون أزليا بالضرورة، بل إننا نعرف من الوحى أن الخلق ليس أزليا لكن الله لا يمكن أن يوجد بمعزل عن مخلوقاته، فلابد أن يشكل الله مع المخلوقات

(1) Contra Gent. 2.11-13 S.T. Ia, 45, 3, De potential, 3.

شمولا، Totality وسوف يكون من المستحيل تفسير الكون والفساد لأفراد المخلوقات، ومن ناحية أخرى فلو أن المرء تحدث عن أن العلاقة تقع داخل نطاق مقولة من مقولات الأعراض التسعة، فإن مثل هذه العلاقة أيضا غير مسموح بها فى الله، فاكتساب مثل هذا العرض مستحيل من جانب الله، لو كان الله فعلا خالصًا بدون وجود بالقوة، ومن ثم فمن المستحيل بالنسبة للقديس توما أن يوافق على أن الله بوصفه خالقا أن تكون له علاقة حقيقية بالله، فكان لابد له أن يقول إن العلاقة ذهنية أو عقلية Relatio Rationis ينسبها العقل البشرى إلى الله، لكن الإسناد رغم ذلك مشروع، طالما أن الله بوصفه خالقا، وليس فى استطاعتنا أن نعبر عن هذه العلاقة بلغتنا البشرية دون أن نتحدث رغم ذلك كما لو كان الله يرتبط بالمخلوقات والنقطة المهمة هى أننا عندما نتحدث عن المخلوقات على أنها مرتبطة بالله، وعن الله على أنه مرتبط بالمخلوقات فإنه ينبغى علينا أن نتذكر أن المخلوقات هى التى تعتمد على الله، وليس الله هو الذى يعتمد على المخلوقات، وبالتالى فإن العلاقة الحقيقية بينهما، وهى علاقة اعتماد، إنما توجد فى جانب المخلوقات وحدها.

٢ - القدرة على الخلق ميزة لا يمكن أن يوصف بها أى مخلوق[1]، فهى لله وحده. والسبب الذى جعل بعض الفلاسفة من أمثال ابن سينا يدخلون موجودات وسيطة هو أنهم اعتقدوا أن الله يخلق بضرورة طبيعية، فلابد أن تكون هناك مراحل متوسطة بين البساطة المطلق لله وكثرة المخلوقات وتعددها، لكن الله لا يخلق بضرورة طبيعية، وليس هناك مبرر لماذا ينبغى عليه أن لا يخلق مباشرة كثرة من المخلوقات لقد اعتقد بطرس اللمباردى أن القدرة على الخلق يمكن أن ينقلها الله إلى المخلوق بطريقة تجعل الأخير يمكن أن يعمل كالة وليس بقدرته الذاتية، فذلك مستحيل مادام إذا كان على المخلوق أن يسهم فى الخلق بأية طريقة، فإن قدرته الخاصة ونشاطه سوف يوجدان، وطالما أن هذه القدرة متناهية مثل المخلوق نفسه، فإنها لا تستطيع إنجاز فعل يتطلب قدرًا لا متناهيًا، وهو الفعل الذى يجتاز الهوة اللامتناهية بين اللاوجود والوجود.

(1) CF. De potential, 3,4.

٣ - لكن إذا كان الله لا يخلق بضرورة طبيعية فكيف يخلق؟ إن الوجود العقلى الذى لا يوجد فيه أى عنصر من اللاوعى والذى يضئ ذاته ويمتلك نفسه بطريقة كاملة، لا يمكن أن يعمل بأية طريقة أخرى إلا طبقًا للحكمة، وبمعرفة كاملة، وإذا تحدثنا بطريق جافة قلنا أن الله لابد أن يعمل بدافع، وتلك هى النظرة الغرضية- هو الخير، إلا أن طبيعة الله ليست هى فقط العقل اللامتناهى بل هى أيضا الإرادة اللامتناهية، وإن هذه الإرادة حرة، والله يحب نفسه بالضرورة طالما أنه هو نفسه الخير اللامتناهى، إلا أن الموضوعات التى تتمايز عن ذاته، وإرادته ليست متمايزة فى الواقع عن ماهيته، فنحن مضطرون للقول بأن الله يختار بحرية هدفا أو غاية يتصور أنها خير، ومن المؤكد أن اللغة المستخدمة تشبيهية، لكنا ليس لدينا سوى اللغة البشرية تحت تصرفنا، وليس فى استطاعتنا التعبير عن الحقيقة التى يقول إن الله خلق العالم بإرادة حرة، دون أن نوضح، أن فعل الإرادة الذى خلق به الله العالم لا هو فعل أعمى ولا هو فعل ضرورى متبعا، إذا تحدثنا بطريقة بشرية- إدراك الخير على أنه خير وليس على أنه ضرورى بالنسبة لله.

٤ - ما هو الدافع الذى من أجله أقدم الله على فعل الخلق؟ إن الله بوصفه الكمال اللامتناهى لا يمكن أن يخلق بغرض أن يحقق شيئا لنفسه فهو يخلق لا لكى يحصل على شىء أو إنما لكى يعطى، لكى ينشر ميزة[1] وإذن عندما يقال أن الله خلق العالم لمجده الخاص، فلا ينبغى أن تؤخذ العبارة على أنها تعنى أن الله يحتاج إلى شىء ليس موجوداً عنده بالفعل، كما أنه لا يريد أن يجنى شيئا إذا ما تحدث المرء بشىء من عدم الاحترام- أو أن يظفر بجوقة من المعجبين، بل إن إرادة الله بالأحرى لا يمكن أن تـتمد على شئ خارج ذاته، وأنه هو نفسه بوصفه الخير اللامتناهى لابد أن يكون غاية فعله اللامتناهى لإرادته، وأنه فى حالة فعل الخلق فإن الغاية هى خيريته التى يمكن نقلها إلى الموجودات خارج ذاته، وتتمثل الخيرية الإلهية فى جميع المخلوقات على الرغم من أن الموجودات العاقلة تجعل من الله غاية لها بطريقتها الخاصة، مادامت قابلة لأن

(1) S.T. Ia, 44, 4.

تعرف الله وأن تحبه: وجميع المخلوقات تمجد الله بأن تمثل خيره وتشارك فيه، في حين أن الموجودات العاقلة قادرة على تقدير الخير الإلهي، بوعي، وأن تحبه، مجد الله، وتجلي خيريته، ليست بهذا الشكل شيئا منفصلا عن خير المخلوقات لأن المخلوقات تبلغ غايتها فإنها تفعل الأفضل لنفسها، بأن تظهر الخيرية الإلهية(١).

٥ - القول بأن الله خلق العالم بحرية، لا يظهرنا بذاته على أنه خلقه في الزمان، وأن للزمان بداية، ولما كان الله أزليا، فربما يكون قد خلق العالم منذ الأزل، ولقد رفض القديس توما الموافقة على استحالة هذا الفرض، لأنه اعتقد أنه يمكن فلسفيا إثبات أن العالم خُلق من العدم، ولكنه يؤكد أن لا شيء من البراهين الفلسفية أثبت أن هذا الخلق قد تم في الزمان، وأمكن أن يحدد، من الناحية المثالية، اللحظة الأولى من الزمان باعتبارها اللحظة الحاسمة، مختلفا من هذه الزاوية عن القديس ألبيرت. ومن ناحية أخرى فإن القديس توما يؤكد - ضد الرشديين- أننا لا يمكن أن نبّين فلسفياً أن العالم لا يمكن أن يكون له بداية في الزمان، وأن الخلق في الزمان مستحيل، وبعبارة أخرى على الرغم من أن القديس توما كان على وعي تام بأن العالم قد خُلق بالفعل في الزمان، وليس منذ الأزل، فإنه كان مقتنعا بأن هذه الواقعة لا تُعرف إلا عن طريق الوحي، وأن الفيلسوف لا يستطيع أن يُحسم هذه المسألة مسألة ما إذا كان العالم قد خُلق في الزمان أو منذ الأزل، وهكذا فإنه يؤكد في معارضة المتذمرين إمكان "على قدر ما نعلم" الخلق منذ الأزل، وهذا يعني عمليًا أنه يبّين، أو على الأقل كان راضيا أنه استطاع أن يبيّن أن نوع الحجة التي قدمها القديس بونافنتورا ليبرهن بها على استحالة الخلق منذ الأزل ليست حاسمة ولا مقنعة، وليس من الضروري أن نذكر ردود القديس توما مرة أخرى طالما أن هذه الردود، أو بعضها على الأقل، سبق أن قدمناها عندما كنا ندرس فلسفة القديس بونافنتورا(٢)، ويكفي أن نسترجع واقعة أن القديس توما لم ير تناقضا داخليا في فكرة وجود تسلسل بلا بداية، فمشكلة ما إذا كان يمكن

(1) CF. S.T. Ia, 65, 2.

(٢) قارن الفصل السابع والعشرين فيما سبق.

للعالم أن يمر بزمان لا متناه لا تنشأ فى رأيه، طالما أنه لا يوجد على وجه الدقة مرور من خلال تسلس لامتناه إذا لم يكن هناك حد أول فى السلسلة، وفضلا عن ذلك فإن السلسلة لا يمكن عند القديس توما أن تكون لا متناهية من قبل من جانب ex parte ante ومتناهية من بعد من جانب آخر ex parte post وهناك إمكانية الإضافة إلى الحد الأقصى من التناهى، وبصفة عامة ليس هناك تناقض بين أن يكون مخلوق "يظهر إلى الوجود" وبين الوجود منذ الأزل، إذا كان الله أزليا فإنه يمكن أن يكون قد خلق العالم منذ الأزل.

ومن ناحية أخرى فإن القديس توما يرفض الحجج التى تدعم بإصرار خلق العالم من الأزل: لابد لنا أن نؤمن إيمانا راسخا كما علمنا الإيمان الكاثوليكى أن العالم لم يكن دائما موجوداً، وأن هذا الوضع لا يمكن أن تتغلب عليه أية براهين فزيقية[1]، قد يقال مثلا إنه لما كان الله هو علة العالم، ولما كان الله أزليا فلابد أن يكون العالم الذى هو نتيجة لهذه العلة أزليا أيضا. ولما كان الله لا يمكن أن يتغير طالما أنه لا يحتوى على أى عنصر من عناصر الوجود بالقوة، ولا يمكن أن يتقبل تحديدات جديدة أو تعديلات جديدة، فإن الفعل الخالق، أو فعل الخلق الإلهى الحر، لابد أن يكون أزليا، ومن ثم لابد أن تكون نتيجة هذا الفعل أيضا أزلية، وكان على القديس توما أن يوافق بالطبع على أن فعل الخلق بما هو كذلك أى فعل الإرادة الإلهية أزلى ما دام يتحد مع الماهية الإلهية فى هوية واحدة، لكنه يذهب إلى أن ما ينتج من ذلك هو ببساطة أن الله أراد بحرية منذ الأزل أن يخلق العالم، وليس أن العالم قد ظهر إلى الوجود منذ الأزل، إننا إذا ما نظرنا فى هذا الموضوع كفلاسفة فحسب، أى إذا ما جردنا ما قاله الوحى عن خلق العالم فى الزمان، فإن كل ما نستطيع أن نقوله إن الله ربما أراد بحرية منذ الأزل، وأن العالم ينبغى أن يظهر إلى الوجود فى الزمان أو إن الله ربما أراد بحرية منذ الأزل: ولسنا ملزمين أن نستنتج ان الله لابد أن يكون قد أراد منذ الأزل أن العالم لابد أن يوجد منذ الأزل. وبعبارة أخرى لابد أن يكون الفعل الإلهي الخالق أزليا، لكن النتيجة

(1) De Potentia, 3,17.

الأزلية لهذا الفعل سوف تنتج بالطريقة التى أرادها الله، فإذا ما أراد الله أن تكون نتيجة الخارجية وجود بعد عدم، فلن يكون لها وجود منذ الأزل ab eaterno حتى على الرغم من أن فعل الخلق ينظر إليه على وجه الدقة على أنه فعل الله وأنه أزلى[١].

٦ - أحد الأسباب التى قدمها القديس بونافنتورا لكى يبيّن أن العالم لابد أن يكون مخلوقا فى الزمان، وأنه لا يمكن أن يكون قد خُلق منذ الأزل، هى أنه لو كان قد خُلق منذ الأزل لكان لابد أن يكون فى الوجود الآن عدد لا نهاية له من الأرواح البشرية الخالدة، وأن الكثرة اللامتناهية الفعلية مستحيلة، فما الذى يؤكده القديس توما الأكوينى بخصوص قدرة الله على خلق كثرة لا متناهية؟ المشكلة التى تظهر بخصوص الكثرة، (الأجناس الكمية) يتابع فيها القديس توما أرسطو فى رفضه لإمكان الكم اللامتناهى، ففى كتابه "عن الحقيقة"[٢] يلاحظ القديس توما أن المبرر الوحيد المشروع للقول بأن الله لا يمكن أن يخلق كثرة لا متناهية بالفعل لابد أن يكون النفور أساسا، أو التناقض فى فكرة مثل هذا اللاتناهى، لكنه أرجأ أى قرار فى هذا الموضوع، وهو يؤكد فى كتابه "الخلاصة اللاهوتية"[٣] بطريقة مطلقة أنه لا يمكن أن تكون هناك كثرة فعلية لا متناهية طالما أن كل كثرة مخلوقة لابد أن يكون لها عدد معين فى حين أن الكثرة اللامتناهية لابد أن تكون بغير عدد معين، لكنه فى بحثه "أزلية العالم فى معارضة المتذمرين" عندما بحث الاعتراض ضد إمكان خلق العالم منذ الأزل، وأنه لابد أن يكون هناك عندئذ عدد لا متناه من الأنفس البشرية الخالدة- فى هذا البحث أجاب بأن الله قادر على خلق العالم بدون بشر، أو أنه قادر على خلق العالم من ناحية أخرى لم يبرهن بعد على أن الله لا يستطيع أن يخلق اللامتناهى فى الفعل، وربما كانت الملاحظة الأخيرة تشير إلى تغير فى ذهن القديس توما الأكوينى أو تردد بخصوص

(١) انظر بهذا الخصوص: Contra Gent 2,31-7S.T.Ia, 46. I Depentia 3,17أزلية العالم فى معارضة المتذمرين.

(2) I, 2,10.

(3) Ia, 7,4, I, 46, ad. S.

مشروعية برهنته السابقة، لكنه لم يسترجع بصراحة ما قاله في "الخلاصة اللاهوتية" وربما لا تزيد الملاحظة عن كونها "حجة من منظور إنساني" فأنت لم تبرهن بعد على استحالة وجود كثرة لامتناهية وعلى أى حال فمن منظور الخلاصة اللاهوتية ومن منظور التقارب الزمنى مع بحثه فى أزلية العالم للجزء الأول من "الخلاصة اللاهوتية" فقد يبدو من التسرع والعجلة أن تنتهى إلى أكثر من إمكان التردد من جانب القديس توما بصدد استحالة الكثرة اللامتناهية بالفعل.

٧ - السؤال عما إذا كان الله قادراً أو غير قادر على خلق كثرة لا متناهية بالفعل، من الطبيعى أن يؤدى إلى سؤال أوسع عن المعنى الذى نفهم به أن الله قادر على كل شيء، فإذا كانت القدرة على كل شئ تعنى القدرة على عمل كل شئ، فكيف يكون الله قادراً على كل شيء وإذا لم يكن فى استطاعته أن يجعل من الإنسان حصانا، أو أن يجعل ما حدث لا يمكن أن يحدث؟ وفى إجابة القديس توما على هذه الأسئلة يلاحظ أولا وقبل كل شيء، أن الصفة الإلهية "قادر على كل شيء" أن الله يستطيع أن يفعل كل ما هو ممكن، لكن عبارة "كل ما هو ممكن" ينبغى أن لا تفهم على أنها مرادفة لعبارة كل ما هو ممكن بالنسبة لله لأنه فى هذه الحالة فإننا عندما نقول إن الله قادر على كل شيء فلابد أن نقصد أن الله قادر على فعل كل ما يستطيع هو فعله- وعلى عبارة لا تقول شيئا- فكيف يمكن إذن أن نفهم عبارة كل ما هو ممكن؟ ما هو ممكن ما لا يتضمن نفورا داخليا من الوجود، وبعبارة أخرى الوجود الذى لا يتضمن تناقضاً أما ما يتضمن تناقضا من حيث فكرته ذاتها فلا هو فعلى ولا هو ممكن، بل عدم، فمثلا القول بأن الإنسان، فى الوقت الذى يظل فيه إنسانا، ينبغى أيضا أن يكون حصانا، يتضمن تناقضا[1]، لأن الإنسان عاقل والحصان غير عاقل، والعاقل وغير العاقل متناقضان ولا شك أننا نستطيع أن نتحدث عن الحصان البشرى أو الإنسان الحصانى، لكن العبارتين لا تشيران إلى شيء سواء أكان موجوداً فعلا أو ممكنا، فهما معا لهو فى الكلام محض لا يشير إلى شيء فعل كل ما هو ممكن لا يشير إلى حد

(1) CF. S.T. Ia, 25, 3-4 De Potentia I, 7.

لقدرة الله، لأن القدرة لا يكون لها معنى إلا فى مجال الممكن، فكل ما له وجود أو يمكن أن يكون له وجود فهو موضوع للقدرة الإلهية، أما ما هو متناقض ذاتيا فهو لا يمكن أن يكون موضوعا على الإطلاق، ولذلك فمن الأفضل أن نقول إن ما يتضمن تناقضا لا يمكن أن يتم فعله، بدلا من أن نقول إن الله لا يستطيع فعله".

لكن لا ينبغى أن نتخيل أن هناك مبدأ للتناقض يقف خلف الله ويخضع له الله، كما كان آلهة اليونان يخضعون لآلهة القدر أو المصير. فالله هو الوجود الأسمى، هو الوجود الموجود بذات، وإرادته فى الخلق هى إرادته فى أن يخلق شبيها بذاته، أعنى شيئا يشاركه الوجود، أما ذلك الذى يحتوى على تناقض فهو ضد الوجود إلى أقصى حد ولا يمكن أن يكون له وجود، لو كان له وجود شبيها بالله. وإذا كان فى استطاعة الله أن يريد ما هو متناقض ذاتيا لكان فى استطاعة الله أن يريد ما هو متناقض ذاتيا لكان فى استطاعته ان يترك طبيعته الخاصة، ولكان فى استطاعته أن يحب ما لا يحمل شبيها له أيا كان، وهو ما ليس شيئا على الإطلاق وهو ما لا يمكن التفكير فيه مطلقا. لكن إذا كان يمكن لله أن يعمل بهذه الطريقة ما كان إلها، فالله لا يخضع لمبدأ التناقض، بل أن مبدأ التناقض هو بالأحرى الذى يتأسس بناء على طبيعة الله، فإذا افترضنا إذن، مع بطرس الدميانى، "أو مع ليوشستوف" أن الله أعلى من مبدأ التناقض، بمعنى أن الله يمكن أن يفعل ما هو متناقض ذاتيا- فإن مثل هذا الافتراض يعنى أننا يمكن أن نفترض أن الله يمكن أن يعمل بطريقة لا تتسق مع طبيعته أو تعارضها، وذلك افتراض لا معقول Absurd[1].

لكن ذلك لا يعنى أن الله لا يستطيع أن يفعل إلا ما يفعله فحسب، فلا شك أن من الصواب أنه تقول إن مادام الله يريد نظام الأشياء الذى خلقه بالفعل والموجود بالفعل، فإنه لا يستطيع أن يريد نظاما آخر مادامت الإرادة الإلهية لا يمكن أن تتغير مثلما

(1) CF. Contra. Gent. 7,24.

تتغير إرادتنا المتناهية، لكن السؤال لا يخص القدرة الإلهية، على افتراض أن الله قد اختار بالفعل، لكن بخصوص القدرة الإلهية المطلقة أعنى ما إذا كان الله مقيداً بإرادة النظام الفعلى الذى أراده، أو ما إذا كان يستطيع أن يريد نظامًا آخر، والجواب أن الله لم يرد هذا النظام الموجود للأشياء بطرق ضرورية، والسبب أن غاية الخلق هى إظهار الخير الإلهي الذى يتفوق بذلك على أى نظام مخلوق لم يوجد ولا يمكن أن تكون هناك حلقة ضرورية بين النظام المعطى وغاية الخلق وليس ثمة قاسم مشترك بين الخير الإلهي والنظام المخلوق، ولا يمكن أن يكون هناك أى نظام مخلوق، أى عالم يكون ضروريا للخير الإلهي أعنى لا متناهيا، ولا يقبل أى زيادة، فلو أن أى نظام مخلوق يتناسب مع الخير الإلهى، مع الغاية، فإن الحكمة الإلهية لابد عندئذ أن تكون مقيدة باختيار ذلك النظام الجزئى. لكن لما كان الخير الإلهي لا متناهيا وكان الخلق متناهيا بالضرورة فلا يمكن أن يكون هناك نظام مخلوق يتناسب بالمعنى مع الخير الإلهي[1].

يتضح مما سبق الإجابة عن الأسئلة عما إذا كان الله يمكن أن يضع الأشياء على نحو أفضل مما صنع أو يستطيع أن يضع الأشياء أفضل مما هى عليه[2]، إن الله بمعنى ما - لابد دائما أن يعمل بأفضل طريقة ممكنة، وطالما أن عمل الله يتحد مع ماهيته فى هوية واحدة، ومع خيره اللامتناهى، فإننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن الموضوع الخارجى العرضى للعقل الإلهي أى المخلوقات، لابد أن تكون أفضل ما يمكن، وأن الله مضطر بناء على خيريته أن ينتج أفضل العوالم الممكنة لو أنه أخرج شيئا على الإطلاق، ولما كانت قدرة الله لا متناهية فيمكن أن يكون هناك باستمرار عالم أفضل مما ينتجه الإله الواحد بالفعل أما لماذا اختار هذا النظام المعين من الخلق فهذا سر من الأسرار الإلهية، ومن ثم فإن القديس توما يقول إننا إذا تحدثنا بطريقة مطلقة قلنا إن الله يستطيع أن يضع شيئا أفضل من الشيء الذى صنعه، لكن إذا طرح السؤال بخصوص العالم الموجود فلابد أن تذكر تفرقة أو تميزًا، فالله يستطيع أن يجعل الشيء

(1) CF. S.T. Ia, 19,3,2,25,5. Contra. Gent.

(2) 26-7, De potabtia, I, 5.

المعطى أفضل مما هو عليه بالفعل بالنظر إلى جوهره أو ماهيته مادام ذلك يعنى أن يضع شيئا آخر. فالحياة العاقلة على سبيل المثال هى فى ذاتها أكثر كمالا من الحياة الحاسة فقط، لكن إذا ما أراد الله أن يخلق حصانا عاقلا فلن يكون بعد ذلك حصانا، ولا يمكن أن يقال فى هذه الحالة إن الله جعل الحصان أفضل، وبالمثل لو أن الله غير نظام العالم فلن يكون هو نفس العالم ومن ناحية أخرى فإن الله يستطيع أن يجعل الشئ أفضل بطريقة عارضة، ففى استطاعته على سبيل المثال أن يزيد من الصحة البدنية للإنسان أو فى الجانب الذى يعلو على الطبيعة أن يزيد من فضله.

من الواضح إذن أن القديس توما لم يكون ليوافق على تفاؤل ليبنتز أو أن يؤكد أن هذا العالم هو أفضل العوالم المكنة، وعبارة أفضل العالم الممكنة من وجهة نظر القدرة الإلهية لا يبدو أنها تحمل الكثير من المعنى ما لم يفترض المرء منذ البداية أن الله يخلق من ضرورة فى طبيعته. ومن هذه الضرورة لابد أن ينتج، مادام الله هو الخير فى ذاته أن العالم الذى يصدر عنه لابد بالضرورة أن يكون أفضل العوالم الممكنة، لكن إذا لم يخلق الله من ضرورة فى طبيته، وإنما من طبيعته فحسب، طبقا لعقله وإرادته، أعنى بحرية، وإذا كان الله قادرا على كل شيء، فلابد أن يكون من الممكن باستمرار، أن يخلق الله أفضل العوالم فلماذا إذن يخلق هذا العالم المعين؟ هذا سؤال ليس فى استطاعتنا أن نقدم عنه أية إجابة مقنعة، رغم أننا نستطيع، يقينا أن نحاول الإجابة عن السؤال: لماذا خلق الله عالما يوجد فيه الشر والعذاب، أعنى أننى نستطيع أن نحاول الإجابة عن مشكلة الشر بشرط أن نتذكر أننا لا نتوقع بلوغ حلا شاملا للمشكلة فى هذه الحياة الدنيا. نظرا لتناهى عقلنا ونقصانه وواقعه أننا لا نستطيع أن نسبر أغوار الخطط الإلهية.

٨ – عندما أراد الله هذا العالم فهو لم يرد الشرور الموجودة فيه. فالله بالضرورة بحسب ماهيته التى هى خير لا متناه، وهو بحرية يريد الخلق كوسيلة للاتصال بخيره، وهو لا يمكن أن يحب ما هو مضاد لخيره أعنى الشر، لكن ألم يتنبأ الله، ويعتمد مقدما إذا ما تحدثنا بلغة بشرية، بشرور العالم وإذا كان يعلم مقدما شروره هذا العالم، ومع

ذلك أراده، ألا يكون بذلك قد أراد الشرور فى العالم، وإذا كان الشر كيانا إيجابيا أى شيئا مخلوقا، ألا ينبغى فى هذه الحالة أن ينسب إلى الله بوصفه خالقا، طالما أنه لا يوجد مبدأ مطلق للشر كما ظن المانويون، غير أن الشر ليس كيانا إيجابيا، فهو كما يعلمنا القديس أوغسطين متابعا أفلوطين وإنما هو عدم privation[١] فهو ليس شيئا ما aliquid أو شيئا إيجابيا، ولا يمكن لله أن يخلق، طالما أنه غير قابل لأن يخلق، فهو لا يوجد إلا بوصفه "عدما" أو انعداما لما هو فى ذات وجود أى خير، وفضلا عن ذلك فالشر هو كذلك لا يمكن أن يكون مرادا حتى من الإرادة البشرية لأن موضوع الإرادة هو بالضرورة الخير أو هو ما يبدو خيراً فالزانى فيما يقول القديس توما لا يريد الشر أى الخيانة بما هى كذلك، وإنما يريد اللذة الحسية للعقل الذى ينطوى على الشر وربما اعترض معترض قائلا إن بعض الناس ينغمسون فى شرور شيطانية، ويرتكبون أفعالا معينة هى بالضبط إهانة لله. لكن حتى فى هذه الحالة فهناك بعض الخير الظاهر، واستقلال تام مثلا الذى هو موضوع الإرادة والشر الذى يتحدى الله يظهر على أنه خير وهو يريد تحت مظهر الخير Sub specie boni ومن ثم فليس هناك إرادة ترغب فى الشر بما هو كذلك، والشرور التى يعلمها الله مقدما أو يتنبأ بها فى خلقه للعالم، لابد أن نقول إن الله لا يريدها وإنما هو يريد العالم الذى هو بذاته خير، وأراد السماح للشرور التى رآها مقدما.

لكن ينبغى أن لا تظن بتأكيد نظرية الشر بما هى كذلك التى هى انعدام -priva tion والقديس توما يعنى بذلك أن الشر ليس حقيقة واقعة unral بمعنى أنه وهم، ولابد أن يساء فهم موقفه تماما فالشر ليس كياناً entitas بمعنى أن يندرج تحت أى مقولة من مقولات الوجود الشر لكن فى الإجابة عن السؤال عما إذا كان الشر موجودا أم لا، فإن الجواب لابد أن يكون بالإيجاب، ومن المؤكد أن ذلك ينطوى على مفارقة، لكن

---

(١) الانعدام Privation فى منطق الحدود الأرسطى يعنى انعدام صفة فى شىء كان المفروض أن تتوافر فيه (لاحظ أن اللفظ الأجنبى يعنى حرفيا الحرمان) كالعمى بالنسبة للبصر، والدرد بالنسبة للأسنان أو الصلع للشعر. ويقال عن الحيوان إنه "أذعر" لانعدام الذيل (المترجم).

القديس توما يعنى أن الشر موجود بوصفه انعداما للخير، لكنه لا يوجد بذاته بوصفه كيانا إيجابيا فمثلا نقص القدرة على الرؤية فى الحجر ليس انعداما فيه فليس من طبيعة الحجر أن يبصر والعمى فى الحجر هو غياب محض لقدرة الحجـر، وهو غياب لا يتفق مع طبيعة الحجر أما العمى فى الإنسان فهو غياب شئ ينتمى لطبيعة الإنسان ذاتها، لكن هذا العمى ليس كيانا إيجابيا، وإنما هو حرمان من البصر، ومع ذلك فهذا الحرمان موجود أنه حقيقى real وهو ليس على الإطلاق وهما، وليس له معنى أو وجود بمعزل عن الوجود الذى يوجد فيه، لكن بما أنه موجود فى هذا الوجود فإن الحرمان حقيقى بما فيه الكفاية، وقل مثل ذلك فى الشر فهو لا يستطيع بذاته أن يكون علّة أو سببا لشىء ما، لكنه يمكن أن يوجد، ويمكن أن يكون سببا من خلال الخير الذى يوجد معه. فمثلا بشاعة إرادة الملاك الساقط لا يمكن أن تكون سببا يوجد بواسطة ما فيه من وجود إيجابى، والواقع أنه كلما أرادت قوة الوجود الذى يوجد فيه، عظمت نتائجه[1].

فالله إذن لم يخلق الشر ككيان إيجابى، لكن ألا ينبغى أن يقال إنه أراد الشر بمعنى ما فى المعانى، طالما أنه يخلق عالما يتوقع أن يوجد فيه الشر، من الضرورى أن ندرس الشر الفيزيقى والشر الأخلاقى بطريقة منفصلة، فمن المؤكد أن الله يسمح بالشر الفزيقى بل حتى يمكن أن يقال، بمعنى ما أن الله يريده، لكن الله لا يريده بذاته perse بالطبع، لكنه يريد عالما، أو نظاما طبيعيا يتضمن بالطبع إمكان وجود نقص وعيوب فزيقية، فهو عندما أراد خلق الطبيعة الحساسة فقد أراد القدرة على الشعور بالألم بقدر الشعور باللذة أو المتعة، التى هى- إذا تحدثنا على نحو طبيعى، لا تنفصل عن الطبيعة البشرية، فهو لم يرد الألم أو العذاب بما هو كذلك. وإنما أراد تلك الطبيعة "وهى خيرة" التى يصاحبها القدرة على الشعور بالألم والعذاب، وفضلا عن ذلك فإن كمال العالم يتطلب فيما يقول القديس توما أن يكون هناك أشياء تفسد إلى جانب الأشياء غير القابلة للفساد، وإذا كان هناك أشياء قابلة للفساد فسوف يقع الفساد والموت طبقا للنظام الطبيعى وإذن فالله لا يريد الفساد لذاته وليس ثمة حاجة إلى القول

(1) S.T. Ia, 48,1-3.

بأن كلمة الفساد هنا لا تستخدم بمعنى أخلاقى لكن يمكن أن تقول إنه يتسبب فيه بطريقة عارضة Per accidens وبذلك أراد أن يخلق وقد خلق عالما يتطلب نظامه قابلية النقص والفساد من جانب بعض الموجودات، ومن جهة أخرى فالمحافظة على نظام العدالة يتطلب أن يواجه الشر الأخلاقى بعقوبة "جزاء الشر malum poenee" ويمكن أن يقال إن الله يريد يتسبب فى العقاب لا من أجل ذاته، وإنما لكى يحافظ على نظام العدالة.

ومن ثم يتحول القديس توما إلى دراسة الشر الفزيقى ليدرس الله بوصفه فنانا والعالم بوصفه عملا فنيا، ويتطلب كمال العقل الفنى تنوعا فى الموجودات يوجد من بيتها موجودات فانية قادرة على تحمل العذاب، ومن هنا يمكن أن يقال إن الله أراد الشر الفزيقى ليس فى ذاته، ليس بذاته per بل بالعرض per accidens من أجل الخير، خير الكون ككل، لكن عندما نتساءل عن النظام الأخلاقى، نظام الحرية، وندرس الموجود البشرى بوصفه فاعلا حرا، فإن موقفه يكون مختلفا الحرية خير وبدونها لا تستطيع الموجودات البشرية أن تعطى الله ذلك الحب الذى يستحقه ولما استطاعت هى نفسها أن تظفر بالجدارة.. الخ. فالحرية تجعل الإنسان أكثر تشبها بالله ولا يكون كذلك بدونها، وحرية الإنسان، من ناحية أخرى، عندما لا يصل إلى رؤية الله، تتضمن القدرة على الاختيار ضد الله والقانون الأخلاقى- اختيار الخطيئة. إن الله لا يريد الاضطراب الأخلاقى أو الخطيئة بأى معنى، لكنه يسمح به، لماذا؟ من أجل خير أعظم، أن يكون الإنسان حرا، ولكى يحب الله ويخدمه باختيار حر من ذاته، ويتطلب الكمال الفيزيقى للكون وجود بعض الموجودات التى يمكن، ولابد أن نموت، حتى أنه يمكن أن يقال إن الله- كما سبق أن رأينا- يريد الموت بطريقة عارضة per accidens و per se وعلى الرغم من ذلك أن يكون هناك موجود بشرى فى النظام يكون حرا وفى الوقت نفسه لا يكون قادرا على ارتكاب الخطيئة، لدرجة أنه من الصواب أن نقول إن الله يسمح بالشر الأخلاقى رغم أنه لا يسمح به من أجل ذاته، بل من أجل خير أعظم.

لابد أن يكون هناك بالطبع قدر أكبر من الحديث يقال فى هذا الموضوع حيث يقدم المرء اعتبارات مستمدة من اللاهوت وأى دراسة فلسفية خالصة للمشكلة هى بالضرورة لا تفى بالغرض مثل الدراسة التى تستخدم فيها الحقائق الفلسفية واللاهوتية فنظريا السقوط والنداء، مثلا، تلقى الضوء على مشكلة الشر التى لا يمكن أن يلقيه الاستدلال الفلسفى الخالص، غير أن الحجج التى تقام على أساس الوحى واللاهوت الدجماطيقى ينبغى أن تحذف هنا أن إجابة القديس توما الفلسفية على مشكلة الشر فى علاقته بالله لكن تلخصها فى جملتين الأولى أن الله لم يرد الشر الأخلاقى بأى معنى وإنما يسمح به فحسب من أجل خير أعظم مما يمكن بلوغه إذا ما منع، أعنى يجعل الإنسان غير حر. والجملة الثانية: إنه على الرغم من أن الله لم يرد الشر الفيزيقى من أجل ذاته، فإنه يمكن أن يقال إنه يريد شرورا فزيقية معينة بطريقة عارضة per accidens وذلك لكمال الكون، وأنا أقول "شرورا فزيقية معينة" ما دام القديس توما لا يعنى ذلك أنه يمكن أن يقال عن الله أنه أراد جميع الشرور الفزيقية ولو حتى بطريقة عارضة، فقابلية الفساد أو الموت تنتمى إلى نوع معين من الوجود، لكن كثيراً من الشرور الفزيقية وألوان العذاب لا ترتبط بالكمال وجبر العالم على الإطلاق، وإنما هى نتيجة للشر الأخلاقى من جانب الإنسان فهى ليست ضرورية ولا مندوحة عنها وهذه الشرور الفزيقية هى وحدها التى يسمح بها الله(١).

---

(١) بالنسبة لموضوع الشر وعلاقته بالله، انظر مثلا:

S.T.Ia, 19,9, Ia, 48-9 Contra. Gent 34-5. De Malo Questions 1-3 De potentia I.8.

الفصل السابع والثلاثون

القديس توما الأكوينى (٧)

"السيكولوجيا Psychology"

١- صور جوهرية واحدة في الإنسان. ٢ - قوي النفس.

٣ - الحواس الباطنية. ٤ - الإرادة الحرة.

٥- أنبل الملكات. ٦- الخلود.

٧- العقل الفعال والعقل المنفعل ليسا شيئا واحدًا في الإنسان من الناحية العددية.

١ - سبق أن رأينا بالفعل[١] إن القديس توما يؤكد نظرية أرسطو الهيلومورفى أى "تركيبة المادة والصورة" ابتداء من وجهة نظر أسلافه، فقد دافع عن وحدة الصورة الجوهرية فى الجوهر، ويمكن أن يكون القديس توما قد قبل فى البداية وجود صورة مادية على أنها الصورة الجوهرية الأولى فى جوهر مادى[٢] لكنه على أى حال سرعان ما عارض هذه الفكرة وذهب إلى أن الصورة الجوهرية النوعية توحى بالمادة الأولى على نحو مباشر وليس عن طريق وسيط من أى صورة جوهرية أخرى. ولقد طبّقت هذه النظرية على الإنسان مؤكدا أنه ليس ثمة سوى صورة جوهرية واحدة فى التركيبة البشرية، وهذه الصورة الجوهرية الواحدة هى النفس العاقلة التى توحى بالمادة

(١) فى الفصل الثالث والثلاثين.

(2) CF. in I, 8, 5, 22. In Sent, 3, I,I.

مباشرة: فليس هناك صورة بدنية كما أنه لا توجد صورة جوهرية نباتية ولا حاسة، فالموجود البشرى وحدة واحدة، وهذه الوحدة لابد أن تفسد إذا ما افترضنا وجود كثرة من الصور الجوهرية، ولا يطلق اسم الإنسان على النفس وحدها، ولا على البدن وحده، وإنما يطلق على النفس والبدن معًا، على الجوهر المركب منهما.

القديس توما إذن يتابع أرسطو فى التشديد على وحدة الجوهر البشرى، أنها النفس الواحدة فى الإنسان التى تضفى عليه جميع التحديدات بوصفه إنسانا، بدنه "بأن تبعث المادة الأولى" نفسه النباتية، والحاسة، وعملياته العقلية، وفى النبات لا توجد سوى النفس النباتية أو المبدأ النباتى وحده، هو الذى يضفى الحياة وقوة النمو والإنجاب، ولا يوجد فى الحيوان سوى النفس الحاسة التى تعمل كمبدأ ليس للحياة النباتية، وحدها، ولا يوجد فى الإنسان سوى النفس العاقلة أو المبدأ العاقل، وهو ليس فقط مبدأ العمليات الخاصة بها بل أيضا تقوم بالوظائف النباتية والحاسة. وعندما يأتى الموت وتنفصل النفس عن البدن، فإن البدن يتحلل: فلا تتوقف الوظائف العقلية فحسب، ذلك لأن الوظائف النباتية والحاسة تتوقف هى الأخرى، ولم يعد المبدأ الواحد لجميع هذه العمليات الذى يبعث الحياة فى المادة الذى كان يفعل ذلك من قبل، وبدلا من الجوهر البشرى المتحد تكون النتيجة كثرة من الجواهر، والصور الجوهرية الجديدة المستخلصة من الوجود بالقوة للمادة.

ومن الواضح إذن أن الفكرة الأفلاطونية عن العلاقة بين النفس والبدن لا يقبلها القديس توما. إن الإنسان الفرد الواحد هو الذى يدرك لا فقط أنه يعقل ويفهم بل أيضا أنه يشعر ويمارس الإحساس، لكن لا يمكن أن يكون للمرء إحساس بلا بدن، وليست النفس وحدها هى التى لابد أن تنتمى إلى الإنسان[1]، ويولد الإنسان عندما تنتشر النفس العاقلة ويموت عندما تغادر النفس العاقلة البدن: وليس هناك نفس جوهرية أخرى فى الإنسان غير النفس العاقلة، وهذه النفس هى التى تقوم بوظائف الصور

(1) S.T. Ia, 76, 1.

الدنيا، فهى نفسها التى تنجز فى حالة الإنسان ما تقوم به النفس النباتية فى حالة النبات والنفس الحاسة فى حالة الحيوانات غير العاقلة[١]، وينتج عن ذلك أن حدة النفس والبدن لا يمكن أن تكون شيئا غير طبيعي: فلا يمكن أن تكون عقابا للنفس على خطيئة ارتكبتها فى حالة سابقة، كما اعتقد أوريجين origin فلدى النفس البشرية قوى الإحساس مثلا لكنها لا تستطيع أن تمارس هذه الوظيفة بدون البدن. ولديها قوة التعقل، ولكن ليس لديها أفكار فطرية، وعليها تشكيل أفكارها معتمدة على التجربة الحسية وهى التى تحتاج إلى بدن، لأنها بطبيعتها صورة البدن، وحدة النفس والبدن ليست إساءة إلى النفس بل لصالح لنفس propter animam فالمادة توجد من أجل الصورة وليس بأية طريقة أخرى، والنفس تتحد مع البدن لكى تتمكن من العمل طبقا لطبيعتها[٢].

٢ – لكن على الرغم من أن القديس توما يؤكد وحدة الإنسان ويشدد على الوحدة الوثيقة بين النفس والبدن، فقد ذهب إلى أن هناك تمايزا حقيقيا بين النفس وملَكاتها، وبين الملَكات نفسها، ففى الله وحده نجد أن القدرة على الفعل، والفعل نفسه يتحدان فى الجوهر، طالما أن الله وحده هو الذى لا يوجد فيه وجود بالقوة: ويوجد فى النفس البشرية ملكات أو قوى للفعل تكون موجودة بالنسبة لأفعالها؛ والتى تتمايز بالنسبة لأفعالها وموضوعاتها المناسبة[٣] وتنتمى بعض هذه القوى أو الملكات تنتمى إلى النفس بما هى كذلك وتعتمد ذاتها على عضو البدن فى حين أن ملكات أخرى تنتمى إلى "المركب" ولا يمكن أن تقوم بوظيفتها بدون البدن ومن ثم فالأولى تظل فى النفس حتى عندما تنفصل عن البدن فى حين أن الثانية تظل فى النفس المنفصلة بالقوة أو بالفعل، بمعنى أن النفس تظل لها قدرة مطموسة على القيام بالوظائف. لكن فقط لو أنها عادات إلى الاتحاد مع البدن، فهى فى حالة انفصالها لا تستطيع أن تستخدمها، فالملكة

---

(1) Ibid, Ia, 76.

(2) CF. Ibid. Ia 76. 5. Ia, 89, I.

(3) Ibid, Ia 77. 1-3. De Anima I, Lectio, 2.

العاقلة أو العقلية على سبيل المثال لا تعتمد ذاتيا على البدن على الرغم من أنه فى حالة الاتحاد مع البدن هناك اعتماد معين بخصوص مادة المعرفة "بمعنى سوف نوضحه فيما بعد" لكن من الواضح أن القدرة على الإحساس لا يمكن ممارستها بدون البدن ومن ناحية أخرى فلا يمكن ممارستها بدون النفس، ومن ثم فموضوعها لا هو النفس وحدها ولا هو البدن وحده بل المركب البشرى، ولا يمكن أن ينسب الإحساس ببساطة إلى نفس تستخدم بدنا كما ظن القديس أوغسطين "فالنفس والبدن يلعبان أدوارًا مناسبة فى إنتاج فعل الإحساس، وتنتمى القدرة على الإحساس إلى وحدتهما معًا وليس إليهما منفصلين.

هناك هيراركية "تصاعدية" معينة بين القدرات أو الملكات، وتشمل الملكة النباتية قوى التغذية، والنمو والإنجاب وهدفها المناسب الجسد المتحد مع النفس أو الذى يحيا بواسط النفس هى الملكة الحاسة "وهى تشمل الحواس الخارجية: البصر، والسمع، والشم، والتذوق: واللمس، والحواس الداخلية: الحس المشترك، والفانطازيا أو الخيال والقدرة على التقييم، وقوة الذاكرة" ليس موضوعها ببساطة جسد الذات الحاسة بل بالأحرى كل جسد حاس: وتشمل الملكة العاقلة: العقل الفعال والعقل المنفعل، وموضوع هذه الملكة ليس هو الأجسام الحسية فقط، وإنما الوجود بصفة عامة، وكلما ارتفعت الملكة اتسع موضوعها وأصبح أكثر شمولا وتختص الملكة العامة الأولى بجسد الذات نفسها، لكن الملكتين الأخريين: الملكة الحاسة والملكة العاقلة، يختصان أيضا بموضوعات خارجية عن الذات نفسها، ودراسة هذه الواقعة تظهرنا على أن هناك قوى أخرى بالإضافة إلى الملكات التى ذكرناها بالفعل، وإذا ما درسنا الاستعداد الطبيعى فى الشئ الخارجى، لا تستبدل الذات من خلال المعرفة، لوجدنا أن هناك نوعين من الملكات الحاسة والعقلية، الأولى محصورة أكثر نطاقها من الثانية، لكنا لو درسنا ميل الروح واتجاهها نحو الوضع الخارجى لوجدنا أن هناك قدرتين: القدرة على الانتقال، التى تصل الذات بواسطتها إلى الموضع من خلال حركته، والثانية القدرة على الظهور التى يرغب بها كغاية Finis وتنتمى القدرة على الانتقال إلى مستوى الحياة الحاسة، إلا أن القدرة على الظهور مزدوجة فهى تشمل الرغبة على المستوى الحاس، والشهوة الحاسة، والرغبة على المستوى الإرادة، ومن ثم على مستوى الحياة النباتية نجد القوى

الثلاث: التغذية، والنمو، والإنجاب، وعلى مستوى الحياة الحاسة نجد الحواس الخمس الخارجية، والحواس الأربع الباطنية، القدرة على الانتقال والشهوة الحاسة، وعلى مستوى الحياة العاقلة نجد: العقل الفعال، والعقل المنفعل، والإرادة وهذه القوى كلها موجودة فى الإنسان.

هذه القوى والملكات إنما تصدر عن ماهية الروح كما تصدر عن مبدأها، لكنها بالفعل تتميز الواحدة عن الأخرى ولها موضوعات صورية مختلفة، "فالإبصار، على سبيل المثال موضوعه اللون، كما تختلف أنشطته ولهذا كانت قوى متمايزة بالفعل لكن لابد أن يتعدد تمايزها بدو علّة كافية فمثلا إحدى الحواس الباطنية هى قوة الذاكرة أو الذاكرة الحاسة، التى يستطيع الحيوان بواسطتها أن يتذكر العدو أو الصديق الذى أعطاه الذى أو جعله يشعر بالألم، وعند القديس توما فإن ذاكرة الماضى كماضى تنتمى إلى الذاكرة الحاسة، مادام الماضى كماضى يختص بالجزئيات. لكن إذ كنا نعنى بالذاكرة المحافظة على الأفكار والتصورات، فمن الضرورى أن نشير إلى العقل وأن نتحدث عن الذاكرة العاقلة، إلا أن الذاكرة العاقلة ليست قوة متميزة حقًا عن العقل نفسه، أو بدقة أكثر العقل المنفعل، أنه العقل نفسه منظوراً إليه من جوانبه أو وظائفه ومن ناحية أخرى فإن فعل إدراك الحقيقة والبقاء فى إدراك الحقيقة لا يصدر عن قوة أو ملكة مختلفة عن الملكة التى نستدل بواسطتها: فالذهن والعقل ليسا ملكتين متميزتين، لأن نفس الذهن هو الذى يدرك الحقيقة ويستدل منها حقيقة أخرى، وليس العقل الأعلى ratio superior هو الذى يختص بالأشياء الأزلية، وهو ملكة تختلف عن "العقل الأدنى" الذى نصل بواسطته إلى المعرفة العقلية بالأشياء الزمانية فالاثنان واحد وهما نفس الملكة، رغم أن الملكة تسمى بأسماء مختلفة تبعا لموضوعات أفعالها المختلفة، كما قال القديس أوغسطين، وينطبق الشئ نفسه على العقل العملى والعقل النظرى وهما ليسا سوى ملكة واحدة فقط.

٣ – ويمكن كذلك أن نقول كلمات قليلة أكثر من ذلك عن موضوع الحس الباطنى المشترك مع الحيوان والموجودات البشرية ويلاحظ القديس توما[1] أن ابن سينا فى

---

(1) S.T. Ia, 78, 4.

كتابه "النفس" افترض أن الحواس الباطنية الخمس ليست فى الحقيقة سوى أربع فقط، فما الذى يعنيه القديس توما بالحواس فى هذا السياق، من الواضح أنه لا يعنى بها الحواس بالمعنى الذى نستخدم فيه هذا اللفظ، طالما أننا عندما نستخدم كلمة الحواس، فإننا عندما نشير إلى أنها عمليات تنتمى إلى مستوى الحياة الحاسة وأنها لا تشمل العقل، لابد أن يكون هناك مثلا عملية غريزية بواسطتها "يحكم الطير" بأن الغصن الذى يراه سوف يكون مفيدا فى بناء العش، وهو لا يرى النفع ببساطة عن طريق الرؤية الموجهة إلى اللون، فى حين أنه من ناحية أخرى لا يستدل ولا يحكم بالمعنى الصحيح: بأن له "حس باطنى" يدرك به نفع الأغصان.

أولا: لابد أن يكون هناك حسا باطنيا نجمع به ونميز معطيات الحواس الخارجية، فالعين ترى اللون، والأذن تسمع الأصوات، لكن على الرغم من أن حاسة الإبصار، تميز لونا عن لون آخر، فإنها لا تستطيع أن تميز اللون عن الصوت مادامت لا تستطيع أن ترد الصوت إلى الموضوع الملون الذى تراه، عندما يتحدث الإنسان إلى كلبه مثلا ووظيفة التجميع والتفرقة هذه يقوم بها الحس العام أو الحس المشترك، ثانيا الحيوان قادر على الاحتفاظ بالصور التى يدركها الحس، وهذه الوظيفة يقوم بها الخيال أو المخيلة، التى هى كنز من الصور التى تتلقاها عن طريق الحواس، ثالثا: الحيوان قادر على إدراك الأشياء والتى لا يمكن إدراكها عن طريق الحواس كأن يدرك مثلا أن هذا الشىء مفيد بالنسبة له أو أن هذا الشئ أو ذاك الشخص صديق أو عدم وأن هذه يمكن أن ينجزها عن طريق "قوة التقدير" فى حين أخيراً، أن قوة التذكر "تحتفظ بهذه الإدراكات، ويقول القديس توما أنه بخصوص الصور الحسية لا فرق بين الإنسان والحيوان ماداما يتأثران بالموضوعات الحسية الخارجية بطريقة واحدة، لكن هناك فرقا بين الإنسان والحيوان بالنسبة لإدراكات الأشياء التى لا تدرك على نحو مباشر بواسطة الحواس الخارجية فالحيوانات تدرك هذه الأشياء بقدر ما تكون نافعة أو غير نافعة، صديقة أو عدوة، بالغريزة الطبيعية، فى حين أن الإنسان يقارن بين الأشياء الجزئية فما نسميه فى الحيوان "قوة التقدير الطبيعية" يسميه القديس توما "قوة المعرفة" فى الإنسان وهو شىء أكبر مما تتضمنه الغريزة المحض.

٤ - إلى جانب الحواس الخارجية الخمس، والحواس الداخلية الأربع، هناك القدرة على التنقل، والاشتهاء الحسى وملكات المعرفة العقلية، "وهو موضوع سوف أعود إليه فى الفصل القادم عندما أعالج نظرية المعرفة عند القديس توما" وللإنسان أيضا إرادة، وتختلف الإرادة عن الأشتهاء الحسى طالما أنه يرغب الخير بما هو كذلك، أو الخير بصفة عامة، فى حين أن الاشتهاء الحسى لا يرغب الخير بصفة عامة، وإنما الموضوعات الجزئية للرغبة التى تعرضها الحواس، وفضلا عن ذلك فإن الإرادة بطبيعتا ذاتها تتجه نحو الخير بصفة عامة، ضرورة قهر، ضرورة تُحمل على الإرادة بالقوة، وإنما تصدر عن الإرادة ذاتها، التى ترغب من طبيعتها نفسها والغاية الأخيرة أو فى السادة، والإرادة بما أنها ملكة اشتهاء لا يمكن أن تفهم بمعزل عن الموضوع الطبيعى للرغبة، غايتها الطبيعة، وهذه الغاية هى كما يقول القديس توما متابعا أرسطو هى السعادة، أو الغبطة، أو الخير بصفة عامة، إننا بالضرورة نرغب فى أن نكون سعداء، ولا نملك الامتناع عن الرغبة فى ذلك، لكن الضرورة هنا ليست ضرورة مفروضة من الخارج بالقوة، وإنما هى ضرورة الطبيعية "أو ضرورة طبيعية" تنبع من طبيعة الإرادة.

ومع ذلك فعلى الرغم من أن الإنسان يـرغـب بالضرورة فى السعادة، فإن ذلك لا يعنى أنه ليس حرًا فيما يتعلق بالاختبارات الجزئية فهناك بعض الخيرات الجزئية التى ليست ضرورية للسعادة، والإنسان حر فى أن يختارها أولا. وفضلا عن ذلك فحتى على الرغم من أن السعادة الحقيقية إنما توجد فقط فى حيازة الله، وفى بلوغ الخير اللامتناهى فحسب، فإن ذلك لا يعنى أن كل إنسان لابد أن تكون لديه رغبة واعية بالله أو لابد أنه سوف يريد بالضرورة تلك الوسائل التى توصله إلى الله، ولا يصل العقل فى هذه الحياة الدنيا إلى رؤية واضحة بالله بوصفه الخير اللامتناهى، والمنبع الوحيد للسعادة الذى لابد أن يكون مطلوبا لتحديد الإرادة: فالإنسان بالضرورة يرغب فى السعادة إلا أن الرابطة بين الله والسعادة ليست واضحة على نحو ثابت بالنسبة له حتى أنه يعجز أن يريد شيئا غير الله. أنه بمعنى ما -الطبع- يريد الله على الدوام لأنه يريد السعادة بالضرورة والواقع أن السعادة إنما توجد فى الوصول إلى الله فحسب الذى هو الخير اللامتناهى، لكن نظرًا لنقص الإنسان فى وضوح رؤيته له بوصفه

الخير اللامتناهي قد تظهر عقبات ضده مرتبطة بالضرورة بسعادته التى لا ترتبط على هذا النحو وتجعله يضع سعادته فى شىء آخر غير الله. وأيا ما كان ما يريده فإنه يريده على أنه خير ما سواء أكان خيرا حقيقيا أو من حيث مظهره فحسب "فهو يريد بالضرورة ما يحسبه خيرا" لكن لا يريد بالضرورة الخير اللامتناهى الفعلى، ويمكن أن نقول بالمعنى التأويلى بأنه يريد الله باستمرار، لكن بمقدار ما نتحدث عن الاختيار الواعى فإنه قد يريد شيئا آخر غير الله، حتى أنه قد يستبعد لله، ولو أنه أغمض عينه عن الحقيقة، وحول انتباهه إلى اللذات الحسية، مثلا، واضعا سعادته فى هذه اللذات، فإنه يرتكب إثما أخلاقيا لكن ذلك لا يغير من الحقيقة التى تقول إن التناقض بين الانغماس فى اللذات الحسية المفرطة وبلوغ السعادة الحقيقة ليس بهذا الوضوح المقنع بالتنبه له الذى يجعله لا ينغمس فى لذات الحس الملحة ويجعلها غايته، وفى استطاعة المرء أن يسوق مثالا موازيا لهذا المثال، من نشاط العقل، ولو أن الإنسان يعرف ما الذى تعنيه الألفاظ لكان من المستحيل عليه أن لا يقبل المبادئ الأولى فى النظام العقلى مثل مبدأ الهوية، لكن عندما يكون هناك سلسلة من الاستدلال، كما هى الحال فى البرهان الميتافيزيقى على وجود الله فربما رفض الموافقة، ليس لأن الحجة غير كافية، لكن لأنه لا يريد أن يوافق، ويشيح بعقله بعيدا عن الإدراك ويبقى محافظا على الارتباط الضرورى بين النتيجة والمقدمات، وبالمثل يريد الإنسان بالضرورة ما يحسبه خيراً، فهو بالضرورة يرغب فى السعادة، لكنه قادر على تحويل انتباهه بعيدا عن الارتباط الضرورى بين الله والسعادة بحيث يسمح لشىء آخر غير الله لأنه يظهر له على أنه المنبع للسعادة الحقيقية.

الإرادة الحرة Liberum arbitrim ليست قدرة أو ملكة تختلف عن الإرادة وإنما هناك تفرقة ذهنية بينهما مادام لفظ "الإرادة" يعنى الملكة بوصفها المبدأ لكل أرادة سواء أكانت ضرورية "فيما يتعلق بالغاية وهى السعادة" أو الحرية "فيما يتعلق باختيار الوسيلة" على حين آن "الإرادة الحرة" تعنى الملكة نفسها بوصفها مبدأ اختيارنا الحر للوسيلة المؤدية إلى الغاية، وكما سبق أن ذكرنا من قبل فإن القديس توما يؤكد أنه على الرغم من أن الإنسان يريد بالضرورة بلوغ الغاية وهى السعادة فليس لديه رؤية قهرية

للرابطة بين الوسائل الجزئية وهذه الغاية، ومن ثم فهو حر فى اختيار هذه الوسائل وهو ليس مضطراً لا من الداخل ولا من الخارج، والقول بأن الإنسان حر ينتج من واقعة أنه عاقل، فالخروف "يحكم" بناء على غريزة طبيعية، بأنه ينبغى عليه أن يتجنب الذئب، أما الإنسان فهو يحكم بأن هناك بعض الخيرات التى ينبغى تحصيلها، أو أن هناك بعض الشرور التى ينبغى تجنبها بفعل حر من عقله[1]، والعقل ليس، مثل الغريزة، مقيداً فى حكمه بخصوص الاختيارات الجزئية فالاختيار يتعلق بالوسائل المؤدية إلى الغاية النهائية "وهى السعادة" ومن الممكن للإنسان أن يدرس الموضوع الجزئى من أكثر من وجهة من النظر، فقد ندرسه من حيث أنه خير، ونحكم بأنه ينبغى اختياره أو قد يدرسه المرء من زاوية أنه شر أعنى أنه ينقصه خير ما ونحكم بأنه ينبغى تجنبه[2]، وهكذا فإن الإرادة الحرة هى القدرة التى يستطيع الإنسان بواسطتها أن يحكم بحرية[3]، وقد يبدو إذن أن الحرية تنتمى إلى العقل وليس إلى الإرادة لكن القديس توما يلاحظ[4] أنه عندما يقال أن حرية الإرادة هى القدرة التى يكون الإنسان بواسطتها قادرا على الحكم بحرية وليست الإشارة إلى أن نوع من الحكم وإنما لحكم حاسم من الاختيار يضع حدا للتروى الذى ينشأ من واقعة أن الإنسان يستطيع أن يتدبر موضوعا ممكنا للاختيار، من وجهات نظر مختلفة، فمثلا لو كانت المسألة تتعلق بخروجى أو عدم خروجى للمشى، ففى استطاعتى أن أنظر إلى الأمر على أنه خير، وتمرين صحى، أو على أنه شر، ومضيعة للوقت الذى ينبغى أن أقضيه فى كتابة رسالة للبريد بعد الظهر، والقرار الحاسم الذى يقول سوف أخرج للمشى "أو لن أخرج حسب الحالة" سوف يتخذ بتأثير الإرادة، ومن ثم فالإرادة الحرة هى الإرادة لكنها تعين الإرادة ليست على نحو مطلق بل من حيث علاقتها بالعقل، والقرار- أو الحكم، بما هو

(1) S.T. Ia. 83. I.

(2) S.T.Ia. IIae, 13, 6.

(3) De Veritate, 24.

(4) Ibid. 24, 6.

كذلك ينتمى إلى العقل، لكن حرية القرار تنتمى مباشرة إلى الإرادة، وسوف يظل من الصواب أن نقول إن تفسير القديس توما للإرادة تفسير عقلانى فى طابعه.

٥ - وهذه العقلانية ظاهرة فى إجابته عن السؤال عما إذا كان العقل أو الإرادة هو الملكة الأكثر نبلا، ويجيب القديس توما أن العقل هو الملكة الأكثر نبلا وإذا تحدثنا بطريقة مطلقة مادام العقل يمتلك الموضوع من خلال المعرفة ويحتويه بداخله من خلال التمثل الذهنى، فى حين أن الإرادة تتجه نحو الموضوع على أنه خارجى، وأنه الأكثر اكتمالا، أن نمتلك كمال الموضوع فى المرء ذاته من أن نتجه نحوه كموضع خارج المرء، أما بخصوص الموضوعات المادية فمعرفتها أكثر كمالا وأشد نبلا من الإرادة من زاويتها، مادمنا نملك فى داخلنا عن طريق المعرفة، صور هذه الموضوعات، وهذه الصور توجد بطريقة أشد نبلا فى الروح العاقل أكثر مما توجد فى الموضوعات المادية، وبالمثل تعتمد ماهية الرؤية السعيدة على فعل المعرفة الذى نستحوذ على الله ومن ناحية أخرى على الرغم من امتلاك الموضوع بواسطة العقل هو فى ذات أكثر كمالا من الاتجاه نحو الموضوع بواسطة الإرادة وربما كانت الإرادة نبلا من العقل من بعض الزوايا، بسبب علل عارضة، فمثلا معرفتنا بالله فى هذه الحياة الدنيا، وحبنا لله هو أكثر كمالا من معرفتنا به. لكن فى الرؤية السعيدة فى الجنة عندما ترى الروح ماهية الله مباشرة، فإن السمو الذاتى للعقل على الإرادة يعود إلى تأكيد ذاته إن صحّ التعبير. وبهذه الطريقة فإن القديس توما فى الوقت الذى يتبنى فيه الموقع العقلى لأرسطو يؤوله حسب الأوضاع المسيحية[1].

٦ - لقد سبق أن رأينا كيف أن القديس توما يرفض النظرة الأفلاطونية الأوغسطينية عن علاقة النفس بالبدن، وأخذ بوجهة النظر الأرسطية عن النفس كصورة للبدن، مشدداً على تقارب الوحدة بين الاثنين، وليست هناك صورة بدنية أو مادية، ليس ثمة سوى صور جوهرية واحدة فى الإنسان هى النفس العاقلة، التى توحى مباشرة

(1) De Veritate, 99, II, CF. S. T., Ia 82, 3.

بالمادة الأولى وهى سبب كل نشاط إنسانى على المستويات البنائية الحاسة، أو العاقلة فالإحساس ليس فعلا تستخدم فيه النفس البدن لكنه مركب، وليس لدينا أفكار فطرية، وإنما يعتمد الذهن فى معرفته على التجربة الحسية والسؤال الذى يظهر يدور حول ما إذا كان الارتباط الوثيق لوحدة النفس والبدن قد تمَّ التشديد عليه لدرجة أن إمكان وجود النفس البشرية بمنعزل عن البدن أصبح مستحيلا، وبعبارة أخرى أليست النظرية الأرسطية عن علاقة النفس بالبدن لا تتفق مع الخلود الشخصى لو أن المرء بدأ من النظرية الأفلاطونية عن النفس لكان الخلود مؤكدا لكن وحدة النفس والبدن تصبح عسيرة الفهم، على حين أنه إذا ما بدأ المرء من النظرية الأرسطية عن النفس لوجود أنها ترتبط بالبدن ارتباطا وثيقا حتى أنه لا يمكن لها أن توجد بدونه.

والواقع أن النفس هى البدن وهى باستمرار، فيما يقول القديس توما الأكوينى، تحتفظ باستعدادها الطبيعى فى بعث الحياة فى البدن، بالضبط لأنها على نحو طبيعى، صورة البدن لكن رغم ذلك النفس العاقلة رغم ذلك وقواها لا تستنفذها بعث البدن، وعندما نتعامل بالفعل مع خلود النفس فإن القديس توما يذهب إلى أن النفس لا تفسد لأنها توجد كصورة، والشىء الذى يفسد إما بذاته perse أو عرضا per accdens أعنى من خلال فساد شىء آخر يعتمد فى وجوده عليه، وتعتمد نفس الحيوان على البدن فى جميع عملياتها وتفسد عندما يفسد البدن "تفسد بالعرض" لكن النفس العاقل لما كانت موجودة كصورة، فإنها لا يمكن أن تتأثر بفساد البدن الذى تعتمد عليه اعتمادا "ذاتيا"[1]، ولو أن ذلك هو كل ما يقوله القديس توما فى سبيل البرهنة على الخلود، لكان من الواضح أنه ارتكب مغالطة: المصادرة على المطلوب طالما أنه يفترض سلفا أن النفس البشرية هى صورة موجودة وتلك هى على وجه الدقة النقطة المهمة المراد البرهنة عليها، غير أن القديس توما إلى أن النفس العاقلة لابد أن تكون روحية وصورة موجودة لأنها قادرة على معرفة طبائع كل الأجسام ولو أنها كانت مادية لكان لابد أن

(1) S. T. Ia, 75, 6. Contra. Gent. 2, 79.

تكون شيئا نوعيا خاصا، مثلما أن عضو الإبصار مقيد بإدراك اللون ومن ناحية أخرى لو اعتمدت ذاتيا على عضو من البدن، لكانت مقيدة بمعرفة نوع جزئى من الأشياء الجسيمة وليس الأمر كذلك[1]، فى حين أنها لو كانت هى لنفسها جسما ماديا من غير الممكن أن تنعكس على نفسها[2]، لهذه الأسباب ولأسباب أخرى، فإن النفس البشرية التى هى النفس العاقلة لابد أن تكون لا مادية أعنى روحية وينتج عن ذلك أن تكن غير قابلة للفساد أى خالدة وإذا تحدثنا من الناحية الفزيقيا، فإنه يمكن بالطبع أن تعدم بواسطة الله الذى خلقها، غير أن خلودها ينتج من طبيعتها وليس عفويا إلا بمعنى أن وجودها ذاته، مثل وجود أى شىء آخر، هو وجود عفوى أو مجانى بلا مبرر.

ويذهب القديس توما أيضا فى حجته انطلاقا من الرغبة فى المحافظة على الوجود فهناك رغبة طبيعية فى الخلود، والرغبة الطبيعية التى غرسها الله لا يمكن أن تكون عبثا[3] ومن المستحيل أن يكون الاستعداد الطبيعى عبثا، لكن لدى الإنسان استعداداً طبيعيًا للدوام المستمر فى الوجود وهذا واضح من واقعة أن الوجود esse مرغوب من جميع الموجودات لكن لدى الإنسان إدراك عقلى للوجود بما هو كذلك وليس فقط الوجود هنا والآن كما يفعل الحيوان، ومن ثم فالإنسان يبلغ الخلود فيما يتعلق بالنفس التى يدرك بها الوجود بما هو كذلك وبلا حد زمانى، والإنسان كموجود متميز عن الحيوان غير العاقل فى استطاعته أن يتصور وجوداً بلا نهاية متميزاً عن اللحظة الحاضرة، ويتفق مع هذه المعرفة ويتطابق معها رغبة طبيعية فى الخلود، ولما كانت هذه الرغبة لابد أن تكون مغروسة فى الإنسان بواسطة مؤلف الطبيعية فإنه لا يمكن أن تكون عبثا فارغا frustra or inane وسوف يذهب داتر سكوت بعد ذلك فى معارضة هذه الفكرة بمقدار ما تكون الرغبة الطبيعية desiderm natural هى التى نتحدث عنها، فإن الإنسان والحيوان يكونان على مستوى يجعل من الطبيعى لهما تجنب الموت، فى حين

(1) S. T. Ia, 75,2.

(2) Contra. Gent. 2,49.

(3) Contra. Gent. 9,79.

أنه فيما يتعلق بالرغبة الواعية أو الظاهرة فإن علينا أن نبيّن فى البداية، أن تحققها ممكن حتى قبل أن نذهب إلى أنه لابد من تحققها[1] وقد يجيب المرء إن إمكان تحقق ظاهر بالبرهنة على أن النفس لا تعتمد ذاتيا على البدن وإنما هى روحية، ولابد أن يعنى ذلك أن الحجة المستمدة من روحانية النفس أساسية.

الإبستمولوجيا عند القديس توما وإصراره على أن أصل أفكارنا البشرية إنما يوجود فى التجربة الحسية، وربما بدا عن دور الفنطازيا فى تكوين مثل هذه الأفكار أنه يناقض نفسه عندما يقول إن الذهن البشرى لا يعتمد ذاتيا على البدن، وقد يبدو أيضا أن النفس فى حالة انفصال ستكون عاجزة عن النشاط العقلى، لكن يؤكد بالنسبة للنقطة الأولى أن الذهن يحتاج إلى البدن فى نشاطه ليس كعضو فى النشاط الذهنى، فذلك هو نشاط الذهن وحده، بل بسبب الموضوع الطبيعى للذهن البشرى فى هذه الحياة الدنيا عندما يرتبط بالبدن، وبعبارة أخرى الذهن لا يعتمد ذاتيا على البدن فى وجوده أيمكن له إذن أن يمارس نشاطه فى حالة انفصاله عن البدن، نعم: لأن نمط المعرفة عنده ينتج من الحالة التى يكون عليها، وعندما ترتبط الروح العاقلة بالبدن فإنها لا تصل إلى معرفة الأشياء، إلا إذا تحولت إلى خيال convertendo se ad phantas-manta لكنها عندما تكون فى حالة انفصال فإنها تصبح قادرة على معرفة نفسها ومعرفة الأنفس الأخرى بطريقة تامة ومباشرة، ومعرفة الملائكة بطريقة ناقصة، والواقع أنه قد يبدو من الأفضل للنفس فى هذه الحالة أن تكون فى حالة انفصال عن البدن عن أن تكون فى وحدة معه، مادامت الأرواح موضوعات أكثر نبلا للمعرفة من الأشياء المادية، لكن القديس توما لا يمكن أن يوافق على ذلك فهو يصر على أن من الطبيعى للنفس أن تتحد مع البدن وأن هذا الاتحاد هو لصالح النفس، ومن ثم فهو لا يتردد فى أن يستنتج النتيجة التى تقول إن حالة الانفصال هى حالة تعارض الطبيعة، وأن نمط معرفة النفس فى حالة الانفصال هو أيضا معارض للطبيعة[2].

---

(1) Opus. Oxun. 4, 43, 2, N. 29 sv.

(2) S. T. Ia. 89, Iff.

٧ - عندما يبرهن القديس توما على خلود النفس فمن الطبيعي أن يشير إلى الخلود الشخصي، وهو يذهب في معارضة الرشديين إلى أن العقل ليس جوهرا متمايزا عن أنفس البشرية وهو مشترك بين الناس جميعا لكنه يتعدد تبعا لتعدد الأجسام[1] ومن المستحيل تفسير تنوع الأفكار والعمليات العقلية، عند مختلفة البشر على افتراض أن الناس جميعا لا يملكون سوى عقل واحد، وليست الإحساسات والخيالات هي وحدها التي تختلف من إنسان إلى إنسان بل الحياة بل العقلية والأنشطة العقلية كذلك، ومن الخلف أن نفترض أنهم يملكون عقلا واحدا، كما لو افترضنا أنهم يملكون رؤية واحدة.

ومن المهم أن نلاحظ أن ذلك ليس رأى ابن سينا بخصوص الطابع الواحد والانفصال للعقل الفعال الذى يختفى بالضرورة فى حالة الخلود الشخصى، "بعض فلاسفة العصور الوسطى الذين أكدوا على يقين الخلود الشخصى وحدوا بين العقل الفعال وبين الله أو نشأة الله فى النفس" بل بالأحرى رأى ابن سينا بخصوص الطابع الواحدى والانفصال للعقل المنفعل والعقل الفعال معا، أى أن ابن رشد كان من ألد أعداء القديس توما فى هذه النقطة فهنا يكون القديس توما واضحا فى افتتاحية كتابه وحدة العقل فى معارضة الرشديين. فإذا ما قبلت النظرية الرشدية "فسوف ينتج عن ذلك أنه لن يبقى شئ من أرواح البشر بعد الموت سوى عقل واحد، وبهذه الطريقة سوف تختفى أيضا ألوان الثواب والعقاب ولا يعنى ذلك بالطبع أن نقول إن القديس توما قبل نظرية وحدة العقل الفعال فقد عارضها فى كتابه "الخلاصة ضد الأمم"[2] مثلا وعارضها أيضا فى "الخلاصة اللاهوتية"[3] وإحدى حججه هى إذا ما كان العقل الفعال واحداً بين البشر جميعا، فإن وظيفته عندئذ تكون مستقلة عن سيطرة الفرد ولابد أن تكون دائمة، فى حين أننا نستطيع فى الواقع أن نواصل النشاط العقلى إذا

(1) Ibid. Ia, 76, 2.

(2) 2, 76.

(3) Ia, 79, 4-5.

شئنا وأن نتخلى عنه إذا شئنا. وبالمناسبة يشرح القديس توما، ذلك النص الشهير الغامض فى كتاب "النفس"[1] لأرسطو كما يعلمنا الطابع الفردى للعقل الفعال "عند أفراد البشر، ومن المستحيل أن نقول بيقين أن شرح القديس توما لأرسطو خطأ، رغم أننى أميل، إلى هذا الرأى، لكن من الواضح أن الصواب والخطأ فى شرحه لأرسطو لا يؤثر فى مشكلة الحقيقة والباطل بالنسبة لرأيه عن العقل الفعال[2].

ويذهب القديس توما إلى معارضة وحدة العقل المنفعل فى كتابه "وحدة العقل فى معارضة الرشديين" وفى "الخلاصة ضد الأمم"[3] وحججه تفترض سلفا فى الجانب الأكبر "سيكولوجيا أرسطو" والإبستمولوجيا عنده لكن الافتراض السابق لابد أن نتوقعه ليس فقط بسبب أن القديس توما قبل قبل نظرية أرسطو كما فهمها وشرحها، بل أيضا لأن الرشديين كانوا أرسطيين، وإذن فعندما نقول إن القديس توما يفترض مقدما سيكولوجيا أرسطو والإبستمولوجيا عنده فإننا نقول ببساطة إنه يحاول أن يبين أن الرشديين إن فكرتهم عن الطابع الوحدى والانفصال للعقل المنفعل تتعارض مع مبادئهم الخاصة، فلو كانت النفس هى صورة البدن فكيف يمكن للعقل المنفعل أن يكون واحداً عن البشر جميعا؟. فلا يمكن لمبدأ واحد أن يكون صورة لكثرة من الجواهر، ومن ناحية أخرى فلو كان العقل المنفعل مبدأ منفصلا فلابد أن يكون أزليا، ومن ثم لابد أن يحتوى على أنواع العقول التى ظهرت ولابد لكل إنسان أن يكون قادراً على فهم جميع تلك الأشياء التى قدمتها البشرية ومن الواضح أن ذلك غير صحيح بل أكثر من ذلك لو أن العقل الفعال كان عقلا منفصلا وأزليا، فلابد أن يعمل منذ الأزل، والعقل المنفعل يفترض فيه أيضا أن يكون منفصلا وأزليا، لابد أن يكون منذ الأزل، لكن ذلك يجعل الحواس والخيال غير ضرورية للعمليات العقلية فى حين أن التجربة تظهرنا على أنها لازمة، وكيف يمكن للمرء أن يفسر القدرات العقلية المختلفة لمختلف أفراد البشر

---

(1) 3,5,430, a, 17 ff.

(٢) بالنسبة لأرسطو انظر "الخلاصة ضد الأمم" ٢، ٢٨، وشروحه لكتابه النفس ٢ leclio,10

(3) 2, 73-5.

من المؤكد أن اختلافات الناس، من هذه الزاوية تعتمد إلى حد ما على اختلاف قدراتهم العقلية التحتية.

ربما كان هناك اليوم بعض الصعوبة فى فهم الإثارة التى أحدثتها النظرية الرشدية، وما استدعته من اهتمام لكنها تتعارض على نحو واضح مع النظرية المسيحية عن الخلود وجزاءات الحياة الأخرى، وحتى إذا كان القديس توما قد أبدى رغبة فى فصل أرسطو عن ابن رشد فإن النتائج الدينية والأخلاقية النظرية الرشدية كانت ابن رشد، فإن النتائج الدينية والأخلاقية للنظرية الرشدية كانت أكثر أهمية بالنسبة له من محاولة ابن رشد، أن يلقى مسئولية نظريته على عاتق الفيلسوف اليونانى "أرسطو" وهو يثير قضية مشتركة فى معارضة الرشديين والأوغسطينيين والأرسطيين، وربما كان فى استطاعة المرء أن يقارن بين رد الفعل الذى أثارته المذاهب الميتافيزيقية والسيكولوجية الحديثة التى ظهرت تجازف بالشخصية البشرية، وتعرضها للخطر، من هذه الزاوية، فإن المثالية المطلقة، على سبيل المثال، أثارت اعتراض الفلاسفة الذين كانوا، لولا ذلك لا نقسموا على أنفسهم بحدة.

الفصل الثامن والثلاثون

القديس توما الأكوينى (٨)

"المعرفـــــة"

١ - نظرية المعرفة عند القديس توما. ٢ - مسار المعرفة.
٣- معرفة الكلى ومعرفة الجزئى. ٤- معرفة النفس بذاتها.
٥- إمكان قيام الميتافيزيقيا.

١ - سوف يكون من العبث أن نبحث فى إبستمولوجيا القديس توما عن مبرر للمعرفة، أو عن برهان أو برهان مبدئى لموضوعية المعرفة فى مواجهة هذا النوع أو ذاك من المثالية الذاتية، ولقد كان من الواضح أيضا بالنسبة للقديس توما، على نحو ما كان واضحا عند القديس أوغسطين، أن كل إنسان حتى الفيلسوف الشاك، مقتنع بإمكان بلوغ نوع ما من المعرفة، أما من حيث أن هناك مشكلة للمعرفة عند القديس توما فهى بالأحرى كيف نقذ الميتافيزيقا ونبرر قيامها فى مواجهة السيكولوجيا الأرسطية أكثر من أن نبرر موضوعية معرفتنا بالعالم الخارجى فى مواجهة المثالية الذاتية التى لم تظهر بعد، أو أن نبيّن مشروعية الميتافيزيقا فى مواجهة النقد الكانطى، الذى لا يزال يكمن فى ضمير الغيب فى المستقبل، وهذا لا يعنى بالطبع أن المبادئ التومائية لا يمكن تطويرها بتلك الطريقة التى تقدم إجابات عن المثالية الذاتية أو عن الكانطية لكن لا ينبغى أن يهتم المرء بارتكاب جريمة المفارقة التاريخية التى تجعل القديس توما التاريخى يجيب عن أسئلة لم يكن يواجهها بالفعل، والواقع أن دراسة

نظرية المعرفة عند القديس توما على نحو منفصل عن النظرية السيكولوجية هو فى حد ذاته ضرب من المفارقة التاريخية، ومع ذلك فأننا أعتقد أنه يمكن تبريرها، طالما أن مشكلة المعرفة تنشأ من السيكولوجيا وفى استطاعة المرء بقصد السهولة على الأقل- أن يدرس هذه المشكلة على نحو منفصل، ومن الضرورى أولا وقبل كل شئ لتوضيح هذه المشكلة، أن نقدم تلخيصا موجزًا للطريقة التى نبلغ بها معرفتنا وأفكارنا الطبيعية فى رأى القديس توما.

٢ - تؤثر الأشياء المادية فى أعضاء الحس والإحساس هو فعل مركب - Compositum من النفس والبدن لا من النفس وحدها التى تستخدم البدن كما اعتقد القديس أوغسطين، والحواس محددة على نحو طبيعى بإدراك الجزئيات فليس فى استطاعتها إدراك الكليات، وللحيوان إحساس لكنه غير قادر على فهم الأفكار العامة، والصورة التى تنشأ من الخيال والتى تمثل الشيء المادى الجزئى الذى تدركه الحواس هى نفسها جزئية، الصورة الذهنية للشئ أو الأشياء الجزئية. غير أن المعرفة البشرية العقلية هى معرفة بالكلى، فالموجود البشرى فى عملياته العقلية يدرك صورة الموضوع المادى بطريقة مجردة، أى أنه يدرك الكلى، ففى استطاعتنا أن ندرك من خلال الإحساس الجزئى فقط، سواء من الناس أو الأشجار، مثلاً، والصور الداخلية أو الصور الذهنية من الناس أو الأشجار هى دائما جزئية، وحتى لو كانت لدينا صورة مركبة لإنسان لا تمثل أى إنسان فعلى على نحو مميز، وإنما تمثل كثرة بطريقة مختلطة، فهى لا تزال جزئية مادامت الصور أو أجزاء الصور للبشر الفعلتين تلتحم لتشكل صورة قد تنشأ بواسطة العلاقة مع البشر الواقعيين الجزئيين، لكنها هى نفسها، رغم ذلك جزئية، صورة إنسان جزئى متخيل، غير أن الذهن يستطيع، مع ذلك، أن يتصور الفكرة العامة للإنسان بما هو كذلك التى يندرج تحتها جميع البشر كمصدقات، ومن المؤكد أن صورة الإنسان لا تنطبق على جميع أفراد البشر، لكن الفكرة العقلية عن الإنسان، رغم أنها تتكون معتمدة، على الإدراك الحسى للبشر الجزئيين، تُطّبق على جميع أفراد البشر، فلابد أن تكون صورة الإنسان، أما الإنسان الذى له شعر على رأسه أو أصلع الرأس، فلو كان الأول فإنه فى هذه الحالة لا يمثل

الإنسان الأصلع، وإذا كان الثانى فإنه لا يمثل، من هذه الزاوية، الإنسان غير الأصلع، لكن إذا شكلنا تصور الإنسان كحيوان عاقل، فإن هذه الفكرة تنطبق على كل إنسان سواء أكان أصلع أو غير أصلع، أبيض أو أسود، طويلا كان أم قصيراً لأنها فكرة عن ماهية الإنسان.

كيف يمكن إذن، أن يتم الانتقال من المعرفة الحسية والجزئية إلى المعرفة العقلية؟ على الرغم من أن الإحساس هو نشاط للنفس والبدن معا، فإن النفس العاقلة والروحية لا يمكن أن تتأثر على نحو مباشر بالشيء المادى أو بالصور الذهنية أو الخيال، ومن ثم فنحن نحتاج إلى نشاط جزء من النفس مادام التصور أو المفهوم لا يمكن أن يتشكل ببساطة على نحو سلبى، هذا النشاط هو نشاط العقل الفعال الذى يضئ الصورة الذهنية (أو الخيال)، ويجرد منها الكلى "والأنواع العقلية". وهكذا يتحدث القديس توما عن الإشراق، لكنه لم يستخدم اللفظ بالمعنى الأوغسطينى بالكامل "ليس على الأقل حسب التأويل الصحيح للمعنى الأوغسطينى" وهو يقصد أن العقل الفعال بقدرته الطبيعية وبدون أى إشراقه خاصة من الله يجعل الجوانب العقلية من الصورة الذهنية واضحة ويكشف عن العنصر الكلى للصور الموجودة بالقوة، والذى تحتويه الصورة ضمنا. وإذن فالعقل الفعال يجرد العنصر الكلى بذاته، وينتج فى العقل المنفعل نوعا مضمرا Species Impressa ويمكن رد فعل العقل المنفعل لهذا التعين بواسطة العقل الفعال هو التصور الكلى بالمعنى الكامل للكلمة "النوع العلنى Species expressa" ولا يحتوى عقل الإنسان على أفكار فطرية وإنما لديه القدرة على استقبال التصورات، ومن ثم فلابد أن يرتد إلى الفعل، وهذا الارتداد إلى الفعل لابد أن يحدثه مبدأ هو ذاته فى الفعل، ولما كان هذا المبدأ الفعال ليس لديه فى ذاته أفكار جاهزة يزودنا بها، فلابد أن يستمد مادته مما تزوده بها الحواس، وهذا يعنى أنه لابد أن يجرد العنصر العقلى من الصورة الذهنية، والتجريد يعنى عزل الكلى عقليًا بعيداً عن دلائل التجزئة، وهكذا نجدا أن العقل الفعال يجرد الماهية الكلية للإنسان من صورة ذهنية جزئية تاركا كل الدلالات الجزئية التى تحصره فى الإنسان الجزئى، أو فى أفراد البشر ولما كان العقل الفعال فعلا تماما، فإنه لا يستطيع أن يطبع الكلى فى ذاته، وإنما يطبعه فى العنصر

الموجود بالقوة فى العقل البشرى، أى فى العقل المنفعل، ورد الفعل لهذا الانطباع هو التصور بالمعنى الكامل Verbum mentis لكن من المهم أن نتبّين أن التصور المجرد ليس موضوعا للمعرفة، وإنما هو وسيلة للمعرفة، فإذا كان التصور- تعديل العقل، هو نفسه موضوعا، للمعرفة، فسوف تكون معرفتنا فى هذا الحالة معرفة بالأفكار وليس بالأشياء الموجودة خارج الذهن، ولن تخضع أحكام العلم للأشياء الخارجة عن الذهن وإنما للتصورات داخل الذهن. والواقع أن المفهوم أو التصور هو صورة ذهنية من الموضوع الذى تم إنتاجه داخل الذهن، وهو بذلك الوسيلة التى يعرف بها الذهن الموضوع أو هو بلغة القديس توما وسيلة المعرفة: id quo intelligitur وليس أساس المعرفة id quod intelligitur وللذهن بالطبع القدرة على تأمل تعديلاته الخاصة، وبالتالى يستطيع أن يحول التصور إلى موضوع، لكنه ليس سوى موضوع ثانوى للمعرفة فهو أساسا أداة للمعرفة، وبقوله هذا فإن القديس توما تجنب أن يضع نفسه فى موقف المثالية الذاتية مما يجعله يواجهه المشكلات التى تقع فيها هذه الصورة المثالية. والواقع أنه يعارض بنظريته الخاصة نظرية أفلاطون، لكن ذلك لا يغير من حقيقة أنه ينتبه للموقف الذى اتخذه فقد أفلت من الشرك الذى كان من المستحيل عليه عمليا أن يخرج منه. ولما كان قد أكد أن العقل يعرف الماهية والكلى مباشرة فإن القديس توما يستخرج النتيجة المنطقية التى تقول إن الذهن البشرى لا يعرف الأشياء المادية الجزئية على نحو مباشر، والتأكيد، بالطبع على الذهن، وعلى المعرفة طالما أنه لا يمكن إنكار أن الوجود البشرى يدرك الأشياء المادية الجزئية إدراكًا حسيًا فموضوع الحس هو على وجه الدقة الجزئى الحسى، ويصل العقل إلى المعرفة عن طريق تجربة النوع العقلى من المادة المتفردة غير المقسمة وفى هذه الحالة تكون لديه معرفة مباشرة بالكليات فحسب، ورغم ذلك حتى بعد تجربة الأنواع العقلية، فإن العقل لا يمارس نشاطه المعرفى إلا من خلال عملية "تحويل" أى تحويل الانتباه إلى الصور الذهنية التى يدرك من خلالها الكليات، ويكون لديه بهذه الطريقة معرفة منعكسة أو غير مباشرة بالأشياء الجزئية ممثلة فى الصور الذهنية وهكذا فإن الإدراك الحسى لسقراط يمكن الذهن من تجريد الإنسان الكلى، إلا أن الفكرة المجردة هى وسيلة للمعرفة، وسيلة لمعرفة العقل فقط بمقدار ما ينتقل

الأخير إلى الصورة الذهنية، وهكذا يتمكن من تشكيل الحكم بأن سقراط إنسان، وليس من الصواب أن نقول إن العقل، على ما يقول القديس توما، ليس لديه معرفة، بالجزئيات المادية، فما يقوله هو فقط أن لدى الذهن معرفة غير مباشرة بمثل هذه الجزئيات ذلك لأن الموضوع المباشر للمعرفة هو الكلى[1]. لكن ينبغى أن لا يؤخذ ذلك على أنه يعنى أن الموضوع الأول للمعرفة العقلية هو الفكرة المجردة بما هى كذلك: فالذهن يدرك العنصر الصورى الموجود بالقوة للعنصر الكلى فى سقراط مثلا، ويجرد هذا العنصر من المادة المتفردة، وباللغة الغنية فإن موضوع المعرفة الأول هو الكلى المباشر، الكلى المدرك فى داخل الجزئى: فهو بطريقة ثانوية فحسب يدرك الكلى بالضبط على أنه كلى، الكلى المنعكس.

لابد من إضافة ملاحظتين توضيحيتين، إذ يوضح القديس توما أنه عندما يقول إن الذهن يجرد الكلى من الجزئى المادى عن طريق تجريده من المادة المتفردة، فإنه يعنى أن الذهن عندما يجرد فكرة الإنسان مثلا فإنه يجردها من هذا اللحم وهذا العظم أعنى من المادة الجزئية المتفردة، وليس من المادة بصفة عامة "المادة المعقولة" " أى الجوهر كموضوع للكم" وتدخل الجسمية فى فكرة الإنسان بما هو كذلك على الرغم من أن المادة الجزئية لا تدخل فى الفكرة الكلية للإنسان[2] ولا يقصد القديس توما أن هذا الشىء الجزئى بما هو كذلك هو الذى لا يمكن أن يكون موضوعًا مباشرًا للمعرفة العقلية، بل بالأحرى الموضوع الجزئى الحسى أو المادى، وبعبارة أخرى الموضوع الجزئى المادى منع من أن يكون الموضوع المباشر للمعرفة العقلية ليس بالضبط بسبب أنه جزئى بل لأنه مادى والذهن لا يعرف إلا عن طريق التجريد من المادة كمبدأ للتفرد أى من هذه المادة أو تلك[3].

٣ – عند القديس توما إذن، أن الذهن البشرى يكون فى الأصل وجودا بالقوة فى علاقته بالمعرفة لكن لا يحتوى على أية أفكار فطرية والمعنى الوحيد الذى تكون فيه

(1) S. T. Ia, 86, l.

(2) Ibid, Ia, 86, 1.

(3) S.T. Ia, 86, 2 ad 3.

الأفكار فطرية هو أن يكون للذهن قدرة طبيعية على التجريد وتشكيل الأفكار: بمقدار ما تسير الأفكار الفعلية، فالذهن فى الأصل صفحة بيضاء Tabula Rasa وفضلا عن ذلك فإن مصدر معرفة الذهن هو التجربة الحسية، مادام للنفس- صورة البدن- موضوع طبيعى للمعرفة ماهيات الأشياء المادية. والنفس العاقلة لا تعرف نفسها إلا بواسطة أفعالها، فتدرك ذاتها، لا بطريق مباشرة فى ماهيتها بل بالفعل الذى تجرد الأنواع العقلية من الموضوع الحسية[١] ومن ثم فإن معرفة النفس لذاتها ليست استثناء من القاعدة العامة التى تقول إن كل معارفنا تبدأ من التجربة الحسية وتعتمد على التجربة الحسية، ويعبر القديس توما عن هذه الحقيقة بقوله إن العقل عندما يتحد مع البدن فى هذه الحياة الحاضرة، فإنه لا يستطيع أن يصل إلى معرفة أى شىء ما لم يحضر معه الصورة الذهنية Nisi conventendo sead phantasmata[٢] فالذهن البشرى لا يفكر بدون وجود صورة ذهنية، على نحو ما يتضح فى حالة الاستبطان، فهو يعتمد على الصورة الذهنية، على نحو ما يظهر من واقعة أن قوة الخيال غير المنظمة "كما هى الحال فى المجانين" تعمل على إعاقة المعرفة، وسبب ذلك هو أن قوة المعرفة تتناسب مع موضوعاتها الطبيعى[٣]، وباختصار النفس البشرية كما قال أرسطو، لا تفهم شيئا بدون الصورة الذهنية، وفى استطاعتنا أن نقول: "لا شىء فى العقل لم يكن موجوداً فى قبل فى الحس...

"Nihil in intellectu quod prius non frerit in sensu"

٤ – من الواضح أنه ينتج من ذلك أن الذهن البشرى لا يستطيع أن يبلغ فى هذه الحياة معرفة مباشرة، بالجواهر اللامادية التى ليست موضوعًا، ولا يمكن أن تكون موضوعا- للحواس[٤] غير أن المشكلة تنشأ عما إذا كان يمكن أن تكون هناك معرفة

(1) Ibid. Ia, 87. I.

(2) Ibid, Ia, 84,7.

(3) Ibid, Ia, 84,7.

(4) Ibid, Ia, 88, I.

ميتافيزيقية على الإطلاق بناء على هذه المقدمات، وما إذا كان الذهن البشرى قادر على الارتفاع فوق أشياء الحس وبلوغ أى معرفة عن الله مثلا طالما أن الله لا يمكن أن يكون موضوعاً للحس وإذا كانت عقولنا تعتمد على الصورة الذهنية فكيف يمكن لها أن تعرف تلك الموضوعات التى ليست صوراً ذهنية، والتى لا تعمل على الحواس[1]، على أساس المبدأ الذى يقول "لا شىء فى العقل إلا وكان من قبل فى الحس". كيف يمكن لنا أن نبلغ معرفة بالله عندما لا تستطيع أن نقول إن الله كان فى الحس من قبل؟ وبعبارة أخرى ما أن تصل إلى سيكولوجيا وإبستمولوجيا القديس توما حتى يظهر أن اللاهوت الطبيعى عنده لابد أن يكن باطلا بالضرورة: فليس فى استطاعتنا أن نتجاوز موضوعات الحس، وتمتنع علينا أية معرفة للموضوعات الروحية.

ولكى تفهم رد القديس توما على هذا الاعتراض الخطير، فمن الضرورى أن نسترجع نظريته عن العقل بما هو كذلك، فالحواس مقيدة بالضرورة بنوع معين من الموضوعات. أما العقل فهو- لأنه غير مادى- ملكة لإدراك الوجود والعقل بما هو كذلك يتجه نحو الوجود بأسره، وموضوع العقل هو المعقول: ولا شئ معقول إلا بمقدار ما يكون فى حالة فعل أى أن يشارك فى الوجود فلو أننا درسنا العقل البشرى بدقة على أنه عقل، فلابد لنا أن نعترف عندئذ أن موضوعه الأول هو الوجود.

وهكذا نجد أن الحركة الأولى للعقل إنما تكون نحو الوجود وليس نحو الوجود الحسى بصفة خاصة، ولا يستطيع بالعقل أن يعرف ماهية الشىء المادى إلا من حيث إنه وجود: أنه فقط فى المرتبة الثانية أن نوعا معينا من العقل، العقل البشرى يتجه نحو نوع معين من الوجود، ونظرا لحالته المتجسدة وضرورة تحوله إلى صورة ذهنية، فإن العقل البشرى فى حالة تجسده يكون لديه الموضوع الحسى على أنه الموضوع الطبيعى "المناسب" لإدراكه، لكنه لا يفقد توجهه إلى الوجود بصفة عامة وهى بوصفه عقلا بشريا لابد له أن يبدأ من الحس أى من الأشياء المادية لكنه بوصفه عقلا بشريا فهو

(1) Ibid, Ia, 84, 7, ad 3.

يستطيع أن يسير إلى ما رواء الحس فلا ينحصر فى الأشياء المادية، رغم أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بمقدار ما تتجلى الموضوعات اللامادية فى العالم الحسى ومن خلاله، من حيث إن للأشياء المادية علاقة بالموضوعات اللامادية، والعقل متجسدا، بوصفه صفحة بيضاء Tabual Rasa فإن موضوعه الطبيعي هو الماهية المادية.. فالعقل لا يستطيع ولا يمكن أن يستطيع بقواه الخاصة أن يدرك الله على نحو مباشر، وإنما الموضوعات الحسية، بما أنها متناهية وعارضة، فإنها تكشف عن علاقتها بالله، لدرجة أن العقل يستطيع أن يعرف أن الله موجود، وفضلا عن ذلك فإن الموضوعات الحسية، بوصفها نتائج وآثار له فإنها تظهر الله إلى حد ما لدرجة أن العقل يستطيع أن يصل إلى معرفة شيء عن طبيعة الله، على الرغم من أن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون "وهذا شئ طبيعى" أكثر من معرفة بالمماثلة، أن ضرورة التحول إلى صورة ذهنية يعنى أننا لا نستطيع أن نعرف الله على نحو مباشر وإنما نستطيع أن نعرفه بمقدار ما تظهر الأشياء الحسية وجوده وتمكننا من أن نصل إلى معرفة بالمماثلة، معرفة غير مباشرة وناقصة عن طبيعته، فنستطيع أن نعرف الله بوصفه علّة ut causam وعن طريق الحذف والابتعاد وعن طريق تحرره[1].

والافتراض السابق لهذا الموقف هو نشاط العقل البشرى فلو أن العقل البشرى كان منفعلا فقط، وإذا كان التحول إلى الصور الذهنية يعنى أن الأفكار تتأثر سلبًا فحسب فمن الواضح أنه لن يكون هناك معرفة طبيعية بالله، مادامت الموضوعات الحسية ليست هى الله ولا من الله، والموضوعات غير المادية الأخرى لا تتحول إلى صورة ذهنية، أن القوة النشطة الفعالة للعقل التى تمكننا من أن نقرأ قراءة تامة إن صحَّ التعبير، علاقة الوجود غير المادى بالوجود المادى، وليست المعرفة الحسية هى السبب الكامل الشامل لمعرفتنا العقلية، وإنما هى بالأحرى العلّة المادية للمعرفة العقلية: فالصورة الذهنية تصبح واضحة بالفعل بواسطة العقل الفعال من خلال عمليته التجريدية: ومن ثم فبمقدار ما لا تكون المعرفة الحسية هى السبب الشامل للمعرفة

(1) S.T. Ia, 84, 7, ad. 3.

العقلية: فليس ثمة ما تندهش منه لو امتدت المعرفة العقلية إلى نطاق أبعد من المعرفة الحسية[١] والعقل البشرى بوصفه متحداً مع البدن فإن موضوعه الطبيعى وماهيات الأشياء المادية، لكنه يستطيع بواسطة هذه الماهيات أن يصعد إلى ضرب من معرفة الموجودات غير المرئية وأنه لا نستطيع أن نصل إلى معرفة هذه الموضوعات غير المادية إلا بالحذف والابتعاد بأن ننكر فيها فصائل الموضوعات الحسية الجزئية، أو عن طريق المعرفة بالمماثلة، لكنا لا نستطيع أن نعرفها على الإطلاق ما لم تكن من أجل القوة الفعالة للعقل[٢].

وهناك مشكلة أبعد من ذلك سبق أن ذكرناها، تظل باقية، وهى كيف يمكن أن يكون هناك مضمون إيجابى لفكرتنا عن الله أو - فى الواقع- عن أى موضوع روحانى؟ فلو قلنا مثلا أن الله مشخص فمن الواضح أننا لا نقصد بذلك أن ننسب الشخصية البشرية إلى الله: ولو كنا ببساطة نقصد أن الله ليس أقل مما تعرفه عن صفة المشخص، فهل يكون هناك أى مضمون إيجابى لفكرتنا عن الشخصية الإلهية؟ هل تعبير "ليست أقل من المشخص" تعنى فكرة إيجابية؟ ولو وضعنا العبارة فى ألفاظ إيجابية مثبتة وقلنا أكثر من المشخص فهل يكون لها مضمون إيجابى؟ فإذا لم يكن لها أى مضمون إيجابى فإننا فى هذه الحالة نحصر أنفسنا فى الطريق السلبى، ولا نستطيع أن نعرف الله إلا بالحذف والاستبعاد **Per Remotiamem** فحسب، غير أن القديس توما لا يتمسك ببساطة بالطريق السلبى، بل يستخدم أيضا طريق الإثبات الإيجابى **Via Affirmtiva** مؤكدا أننا نستطيع أن نعرف الله عن طريق تحرره، والآن لو كنا عندما ننسب الحكمة إلى الله، مثلا، نقول إننا نسب الحكمة بأعلى درجة فحسب لكان من الصعب أن ترى ما هو مضمون فكرتنا عن الحكمة الإلهية بالفعل، فهى لابد أن تقوم على أساس الحكمة البشرية، التى هى الحكمة الوحيدة التى نعرفها على نحو طبيعى ومباشر ومع ذلك فهى لا يمكن أن تكون هى الحكمة البشرية على وجه الدقة،

(1) C.F. Ibid. Ia. 84, 7. In Corpore and ad. 3.

(2) Ibid, Ia, 84, 6. In Corpora and ad 3.

لكن إذا كانت حكمة بشرية بلا حدود ولا أشكال للحكمة البشرية فما هو المضمون الإيجابى لهذه الفكرة طالما أننا ليس لدينا تجربة بالحكمة بلا حدود؟ سوف يبدو كما لو أنه إذا ما أراد المرء أن يؤكد مضمونا إيجابيا للفكرة فإن عليه أن يقول إما إن فكرة الحكمة البشرية مضافا إليها سلب الحدود هى فكرة إيجابية أو أن يقول مع داترسكوت، إننا نستطيع أن نبلغ فكرة ماهية الحكمة، إن صحَّ التعبير، التى يمكن حملها على نحو متواطئ بين الله والإنسان، وعلى الرغم من أن النظرية الأخيرة مفيدة من بعض الجوانب، فهى ليست مقنعة تماما، طالما أنه لا القديس توما ولا داترسكوت سوف يقول إن الحكمة ولا أى كمال آخر يمكن أن يتحقق بطريقة متواطئة بين الله والمخلوقات، أما بالنسبة للجواب الأول فقد يبدو لدى سماعة لأول مرة أنه يشكل هروبا من المشكلة، إلا أن الفكر المتروى سوف يظهرنا على إنك عندما تقول إن الله حكيم، فإن ذلك يعنى إن الله أكثر من أن يكون حكيما "بالمعنى البشرى" ليس على الإطلاق هو نفسه أن تقول أن الله ليس حكيمًا "بالمعنى البشرى فالحجر ليس حكيما "بالمعنى البشرى" وهو ليس أكبر من أن يكون حكيما، فهو أقل من أن يكون حكيما، صحيح أننا إذا ما استخدمنا كلمة "حكيم" لتعنى على وجه الدقة الحكمة التى نعرفها أى الحكمة البشرية، فإننا نستطيع أن نقول بحق ليس فقط أن الحجر ليس حكيما، وأن نقول أيضا الله ليس حكيما، لكن المعنى فى العبارتين ليس واحدا، وإذا كان المعنى ليس واحداً، فلابد أن يكون هناك مضمون إيجابى فى عبارة أن الله ليس حكيما أعنى أن الله أكثر من أن يكون حكيما بالمعنى البشرى الخاص" ومن ثم فعبارة أن الله حكيم (فإن كلمة "حكيم" تعنى أكبر بما لا نهاية له من حكيم بالمعنى البشرى) لها مضمون إيجابى. والمطالبة بأن تكون أفكار المماثلة واضحة ومعبرة تماما حتى أنه يمكن أن تفهم تماما من منظور التجربة البشرية، لابد أن يسئ فهم طبيعة المماثلة إساءة تامة ولم يكن القديس توما عقلانيا على الرغم من أنه وافق على أنه يمكننا بلوغ المعرفة بالله بطريقة ما وأن لا تناهى الموضوع الذى هو الله- يعنى أن الذهن البشرى المتناهى لا يستطيع بلوغ فكرة كافية وتامة عن طبيعة الله، لكنه لا يعنى أن لا يمكننا بلوغ فكرة ناقصة وغير كافية عن طبيعة الله فعندما تعرف أن الله يفهم فذلك يعنى أنك تعرف

شيئا إيجابيا عن الله، مادام يخبرنا على أقل تقدير أن الله ليس غير عاقل مثل الحجر أو النبات حتى على الرغم من أن معرفة ماذا يعنى الفهم الإلهي فى ذاته فذلك أمر يتجاوز قدرتنا على الفهم الشامل.

فإذا ما عدنا إلى مثال الشخصية، فإن تأكيد أن الله مشخّص يعتمد على البرهان الذى يقول إن الوجود الضرورى والعلة الأولى لا يمكن أن يكونا أقل كمالاً مما يصدر عنه ويعتمد عليه، ومن ناحية أخرى فإنه السيكولوجيا والإبستمولوجيا التومائية-الأرسطية تمنع المرء من أن يقول إن برهانا من هذا القبيل سوف يقدم أية فكرة كافية عما هى الشخصية الإلهية فى ذاتها، ولو ادعى شخص ما أن لديه مثل هذه الفكرة، فلابد أن تكون مستمدة من التجربة، ولا مندوحة عن أن تمثل معطيات التجربة، وسوف يعتمد ذلك عمليا على أن المرء لابد أن يؤكد أن الله شخص ولابد أن تكون النتيجة تناقض بين الوحى والفلسفة، لكن إذا ما تحقق المرء من أنه لا يستطيع بالبرهان الفلسفى وحده أن يصل إلى أية فكرة كافية عن الشخصية الإلهية فسوف يتحقق المرء من أن كل إنسان مضطر إلى أن يقول عن وجهة النظر الفلسفية إن الله مشخص وليس أن الله عبارة عن شخص، وعندما يخبرنا الوحى أن الله ثلاثة أقانيم فى طبيعة واحدة، فإن معرفتنا بالله تمتد لكنها لا تتضمن تناقضا بين اللاهوت والفلسفة، وفضلا عن ذلك فعندما نقول إن الله مشخص، فإننا نعنى فى الواقع أنه ليس أقل مما نتوقع من الشخصية، بمعنى أن كمال الشخصية لابد أن يكون فيه بالطريقة الوحيدة التى يوجد بها فى الوجود وعلامتنا هى أنه لو اعترض معترض بأن ذلك مصادرة على المطلوب طالما أن المشكلة هى على وجه الدقة ما إذا كانت الشخصية واللاتناهي متفقتين ففى استطاعة المرء أن يرد بأن الأدلة على شخصية الله، وعلى تناهية وهما مستقلان، لدرجة أننا نعرف أن الشخصية واللاتناهى لابد أن يتفقا، حتى على الرغم من أننا ليس لدينا تجربة مباشرة بالشخصية الإلهية أو اللاتناهى الإلهى، وأن هناك مضمونا إيجابيا من نوع ما لفكرتنا عن الشخصية الإلهية تظهره حقيقة أن المعنى فى عبارة "الله شخص أعلى أو أسمى" "أى أكثر مما نخبره فى تجربتنا على نحو مباشر بأنه الشخصية" مختلف عن المعنى فى عبارة "الله ليس شخصيًا" "بأى معنى تماما مثل

الحجر ليس شخصاً" وإذا كان لدينا مبرر للإيمان بأن الله ليس شخصا بالمعنى الذى نقول فيه الحجر ليس شخصا، فإننا لابد أن نرد عدم جدوى العبادة والصلاة، إلا أن عبارة أن الله شخص توحى على الفور بأن العبارة والصلاة فى مكانها السليم، حتى على الرغم من أننا لا نملك فكرة كافية عما هى الشخصية الإلهية فى ذاتها، وليس لدينا عن الوجود اللامتناهى سوى معرفة طبيعة متناهية عن طريق المماثلة، بالضبط لأننا نحن أنفسنا متناهون إلا أن المعرفة المتناهية الناقصة ليست هى نفسها اللامعرفة على الإطلاق.

الفصل التاسع والثلاثون

القديس توما الأكوينى (٩)

"النظرية الأخلاقية"

١ - مذهب السعادة. ٢ - رؤية الله. ٣ - الخير والشر.
٤ - الفضائل. ٥ - القانون الطبيعي.
٦- القانون الأزلى وأساس الأخلاق في الله.
٧ - الفضائل الطبيعية التى عرفها القديس توما والتى لم يعرفها أرسطو: فضيلة الدين.

إن دراسة النظرية الأخلاقية عند القديس توما بالتفصيل لن تكون مسألة ممكنة عمليا هناك: لكن مناقشة بعض النقاط المهمة قد يساعدنا فى إظهار علاقتها بالأخلاق الأرسطية.

١ - يذهب أرسطو فى كتابه "الأخلاق النيقوماخية" إلى أن كل فاعل يسلك فى سبيل غاية، وأن الفاعل البشرى يعمل من أجل السعادة، فهو يريد أن يحصل على السعادة، وهو يقول إن السعادة لابد أن تكمن فى النشاط وأساسًا فى هذا النشاط الذى يكمل أعلى ملكة فى الإنسان والتى تتجه نحو أعلى الموضوعات وأكثرها نبلا، ومن ثم فهو ينتهى إلى نتيجة تقول إن السعادة البشرية تكمن أساسا فى النظر **theoria** فى تأمل أعلى الموضوعات وبصفة خاصة فى تأمل المحرك الذى لا يتحرك وهو الله،

على الرغم من أنه يذهب إلى أنه منبع الخيرات الاخرى مثل الصداقة، وعدم الإسراف، والخيرات الخارجية، أمر ضرورى لتحقيق السعادة الكاملة[١]. ومن هنا كانت الأخلاق الأرسطية فى طابعها هى أخلاق السعادة ، وهى أيضا أخلاق غائية وعقلية، مادام من الواضح أن التأمل عنده يعنى التأمل الفلسفى: فهو لا يشير إلى أية ظاهرة دينية مثل الجذب الصوفى عند أفلوطين، وفضلا عن ذلك فإن غاية Telos النشاط الأخلاقى هى غاية مطلوب السعى إليها فى هذه الحياة: وبمقدار ما يتعلق الأمر بالأخلاق عند أرسطو فليس ثمة إشارة إلى رؤية الله فى حياة قادمة، ومن المشكوك فيه فى الواقع ما إذا كان قد آمن بالخلود الشخصى على الإطلاق، أن الإنسان السعيد حقا عند أرسطو هو الفيلسوف وليس القديس.

والآن: فقد تبنى القديس توما نظرة سعادة وموقف غائي مماثل، وهذه النظرية فى السلوك البشرى عقلانية من بعض الجوانب، لكن سرعان ما يصبح واضحا التغير فى التأكيد الذى يميز اختلافا واضحا بين نظريته الأخلاقية ونظرية أرسطو أن الأفعال الوحيدة للإنسان التى تقع حقا فى نطاق الأخلاق هى الأفعال الحرة، وهى الأفعال التى تصدر عن الإنسان بوصفه إنسانا على وجه الدقة، أى بوصفه موجوداً عاقلا، وهذه الأفعال، الإنسانية "وهى تتميز عن أفعال الرأفة" تصدر عن إرادة الإنسان هى الخير Bonum إنها لميزة يتميز بها الإنسان أن يعمل من أجل غاية معروفة، إلا أن الغاية الجزئية، أو الخير الجزئى، لا يمكن أن تكتمل ولا أن تشبع الإرادة البشرية التى تجه نحو الخير الكلى، ولا يمكن أن تجد إشباعها إلا عندما تبلغ الخير الكلى، فما هو الخير الكلى عينيا؟ لا يمكن أن يوجد مثلا فى الثروة لأن الثروة ليست سوى وسيلة لتحقيق غاية ما، فى حين أن الخير الكلى هو بالضرورة الغاية النهائية ولا يمكن أن يكون هو نفسه وسيلة لغاية أبعد، ولا يمكن أن يتألف من اللذة الحسية طالما أن ذلك لا يشبع سوى البدن وليس الإنسان ككل ولا يمكن أن يتألف من القوة طالما أنها لا تشبع

(١) للدراسة الكاملة للأخلاق الأرسطية انظر المجلد الأول من كتاب كوبلستون "تاريخ الفلسفة" اليونان وروما ص٤٤٥ من ترجمتنا العربية، أصدره المجلس الأعلى للثقافة العدد ٤٣٦ عام ٢٠٠٢ (المترجم)

الإنسان ككل أو تشبع الإرادة تماما، والتى يمكن فضلا عن ذلك إساءة استعمالها فى حين أنه لا يمكن تصور إساءة استعمال الخير المطلق أمرًا الكلى أو يمكن أن يستخدم من أجل غاية تافهة أو شريرة بل لا يمكن أن يتكون من دراسة العلوم النظرية طالما أن من المؤكد أن النظر الفلسفى لا يمكن أن يشبع تماما العقل الإرادة البشريين، أن معرفتنا الطبيعية مستمدة من التجربة الحسية ومع ذلك فإن الإنسان يتطلع إلى معرفة السبب الأول على نحو ما هو فى ذاته، وهذه المعرفة لا يمكن اكتسابها عن طريق الميتافيزيقا. وربما ذهب أرسطو إلى أن خير الإنسان يعتمد على دراسة العلوم النظرية إلا أنه كان يتحدث عن السعادة الناقصة تلك التى يمكن بلوغها فى هذه الحياة الدنيا، ولا يمكن للسعادة الكاملة أو الغاية المطلقة أن توجد فى أى شىء مخلوق، وإنما فى الله فحسب، الذى هو نفسه الخير الأقصى اللامتناهى، فالله هو الخير الكلى بطريقة عينية، وعلى الرغم من أنه غاية كل شئ: المخلوقات المادية والعقلية، فى آن معا. فالمخلوقات العقلية هى وحدها التى يمكن أن تبلغ هذا الخير النهائى عن طريق المعرفة والحب، فالمخلوقات العقلية هى وحدها القادرة على بلوغ رؤية الله التى تكمن فيها وحدها السعادة الكاملة، فى هذه الحياة الدنيا يستطيع الإنسان أن يعرف أن الله موجود كما يستطيع أن يصل إلى فكرة تشبيهيه ناقصة عن طبيعة الله لكنه يستطيع فى حياة قادمة أن يعرف الله كما هو فى ذاته، وليس ثمة غاية أخرى تشبع الإنسان تماما(١).

يقول القديس توما إن أرسطو كان يتحدث عن السعادة الناقصة وهى تلك التى يمكن بلوغها فى هذه الحياة الدنيا، إلا أن أرسطو كما سبق أن ذكرت لا يقول شيئا فى كتاب الأخلاق عن أية سعادة أخرى، فالأخلاق عنده هى أخلاق السلوك البشري فى هذه الحياة، فى حين أن القديس توما لم يتقدم كثيرا قبل أن يضع فى اعتباره أن السعادة الحقيقة يمكن بلوغها فقط فى الحياة القادمة، وهذه السعادة تعتمد أساسا على رؤية الله، رغم أنها تشمل بالطبع إشباع الإرادة فى حين أن الخيرات الأخرى مثل

(١) بالنسبة لما تقدم يمكن ترجع بصفة خاصة إلى : المسائ ١-٣ S.T. la Llae

جمعية الأصدقاء، فإنها تسهم فى الوجود الخير للسعادة رغم أنه لا يوجد خير سوى الله يكون ضروريا للسعادة(١)، ولهذا فإن النظرية الأخلاقية عند القديس توما ترى فى الحال أنها تتحرك فى مستوى مختلف عن مستوى الأخلاق عند أرسطو، وبغض النظر عن استخداماته الكثيرة لمصطلحات أرسطو، فإن إدخاله لفكرة الحياة الأخرى ولرؤية الله فى النظر الأخلاقية، تجعلها غريبة عن فكر أرسطو(٢) فما يسميه أرسطو بالسعادة يسميه القديس توما بالسعادة الناقصة أو السعادة الزمانية، أو السعادة التى يمكن بلوغها فى هذه الحياة الدنيا، وهو ينظر إلى هذه السعادة الناقصة على أنها توصى بالسعادة الكاملة التى لا يمكن بلوغها إلا فى الحياة المقبل وهى تعتمد أساسا على رؤية الله.

٢ – عبارة القديس توما التى تقول إن سعادة الإنسان الكاملة تعتمد على رؤية الله تثير مشكلة بالغة الصعوبة لكل من يفسر النظرية الأخلاقية عند القديس توما وهى مشكلة على جانب كبير من الأهمية أكثر مما يبدو لأول وهلة، والطريق المألوف لعرض النظرية الأخلاقية عند القديس توما يتمثلها فى أخلاق أرسطو، بمقدار ما تتسق مع موقف القديس توما كمفكر مسيحى، وإذا قال قائل إن القديس توما كفيلسوف أخلاقى ينظر إلى الإنسان فى نطاق "النظام الطبيعى" دون الإشارة إلى غايته التى تعلو على الطبيعة ومن ثم فهو عندما يتحدث عن السعادة كفيلسوف أخلاقى إنما يتحدث عن "السعادة الطبيعية" وعن بلوغ الخير الأقصى، الذى هو الله، المتاحة أمام الإنسان فى النظام الطبيعى، دون أن يكون الفضل الذى يعلو على الطبيعة ضروريا، فلابد أن يكمن اختلافه مع أرسطو فى واقعة أنه– على خلاف أرسطو أنه أدخل موضوع الحياة الأخرى المقبلة، وهو موضوع لزم أرسطو الصمت بصدده، أن السعادة لابد أن تعتمد أساسًا على المعرفة الطبيعية، وحب الله، يمكن بلوغهما، فى هذه الحياة الدنيا "السعادة

(1) S.T. Ia, IIa. 4.

(٢) ويصدق ذلك على التعاليم الأخلاقية للقديس توما فى "الخلاصة" ولست أعنى بذلك أى القديس توما رفض أمكان الأخلاق الفلسفية الخالصة (المؤلف).

الطبيعة الناقصة"، وفى الحياة الأخرى المقبلة "السعادة الطبيعية الكاملة" والأفعال الخيرة هى الأفعال التى تؤدى إلى - أو هى بالفعل تتفق مع- بلوغ هذه السعادة، وواقعة أن القديس توما يتحدث عن بلوغ رؤية الماهية الإلهية "وهى غاية الإنسان التى تعلو على الطبيعة، ولا يمكن بلوغها بدون النعمة أو الفضل الإلهي الذى يعلو على الطبيعة" عندما كنا نتوقع منه أن يواصل الحديث كفيلسوف أخلاقى، لابد أن يعود عندئذ إلى واقعة أنه لم يفصل فصلا منهجيا من الناحية العملية بين دور الفيلسوف وعالم اللاهوت فيتحدث أحيانا على أنه أحدهما، ويتحدث أحيانا أخرى على أنه الآخر دون أية إشارة واضحة إلى أن رؤية الله على أنها تعنى ليس رؤية الماهية الإلهية، التى تعلو على الطبيعة بل فقط معرفة الله التى يمكن للإنسان أن يبلغها فى الحياة الأخرى ما لم يكن للإنسان غاية تعلو على الطبيعة، وبمثل هذه الطريقة يستطيع المرء أن يجعل من القديس توما فيلسوفا أخلاقيا أكمل الأخلاق الأرسطية بأن قدم النظر فى موضوع الحياة الأخرى.

ولسوء الطالع فإن أتباعه لم يجدوا فى هذا التأويل أن القديس توما يشير فحسب إلى رؤية الله بالمعنى الصحيح، بل رأوا أنه يتحدث كذلك عن "الرغبة الطبيعية" لرؤية الله" السعادة الكاملة المطلقة، يمكن أن تعتمد فقط على رؤية الماهية الإلهية" ويقول بعض الشراح أن ذلك لا يشير إلى رؤية الله على أنه الخير الأقصى. كما هو فى ذاته، بل يشير فقط إلى رؤية الله على أنه السبب الأول. لكن كيف يمكن للقديس توما أن يتحدث عن معرفة الله كسبب أول كما لو كانت هذه المعرفة هى - أو يمكن أن تكون - رؤية الماهية الإلهية، أننا بنور العقل الطبيعى نستطيع أن نعرف الله كسبب أول، لكن القديس توما يقرر أنه "مطلوب من أجل السعادة الكاملة أن يصل العقل إلى الماهية ذاتها للسبب الأول"[1] ومن ناحية أخرى "تعتمد السعادة المطلقة على رؤية الماهية الإلهية" التى هى نفسها "ماهية الخير"[2] وهناك فى داخل الإنسان رغبة طبيعية لبلوغ

(1) S.T. Ia. IIae, 3,8.

(2) Ibid, 4,4.

مثل هذه الرؤية فمن الطبيعى أن يرغب الإنسان فى معرفة ماهية وطبيعة السبب الأول[1]، وسواء أكان القديس توما على حق فى قوله هذا أم لا، فإنه مما لا يمكن تصوره فى رأيى أن يكون القديس يقصد ما يسميه كاجيتان- Cajetan بقوة الطاعة أو الاستسلام فماذا يمكن أن تكون "الرغبة الطبيعية" إذا لم تكن شيئا إيجابيا، ومن ناحية أخرى فمن غير الممكن أن نفترض أن القديس توما كان يقصد إنكار الطابع العفوى الذى يعلو على الطبيعة للرؤية السعيدة لله، ولقد تخلص بعض الشراح "من أمثال سوريز" من المشكلة بقولهم إن القديس توما كان يريد أن يكون وجود الرغبة الطبيعية المشروطة داخل الإنسان، أعنى المشروطة بأن يرفع الله الإنسان إلى النظام الذى يعلو على الطبيعة، وأن يعطيه الوسائل لبلوغ الغاية التى تعلو على الطبيعة. وهذا موقف عقلانى بغير شك لكن هل من الضرورى أن نفترض أن القديس توما كان يقصد بالرغبة الطبيعية أكثر من الرغبة فى معرفة طبيعة السبب الأول، وهى رغبة موجودة فى "العينى" أى أننا نقدم ارتفاع الإنسان إلى النظام الذى يعلو على الطبيعة ويتحدد مصيره بالغاية العليا "التى تعلو على الطبيعة" يعنى الرغبة فى رؤية الله؟ وبعبارة أخرى أعتقد أن القديس توما درس الإنسان العينى، وأنه عندما قال أنه بداخل الإنسان "رغبة طبيعية" فإنه كان يعنى أن "الرغبة الطبيعية" فى الإنسان هى أن يعرف بقدر المستطاع أن السبب المعلق، فى النظام الفعلى العينى، هو الرغبة فى رؤية الله، تماما مثلما أن الإرادة تتجه بطبيعتها نحو الخير الكلى، ولا يمكن الحركة الإرادة هذه أن تنال الرضا والإذعان إلا فى حيازتها لله، وهكذا يكون العقل قد خلق من أجل الحقيقة ولا يمكن أن يشبع إلا برؤية الحقيقة المطلقة.

وربما اعترض معترض قائلا إن ذلك يعنى إما أن لدى الإنسان رغبة طبيعية فى الرؤية السعيدة "مستخدمين كلمة طبيعى على أنها معارضة لما فوق الطبيعة" ومن الصعب فى هذه الحالة أن تحافظ على عفوية النظام فوق الطبيعى- أو أن تكون كلمة "طبيعى" تعنى ببساطة عند القديس توما طبيعى بالمعنى الذى نستخدم فيه الكلمة

(1) Ibid, 3,8.

بصفة مستمرة بمعنى مضاد لـ"غير الطبيعي" بدلا مما هو فوق الطبيعي مما يعني تأويله بطريقة تعسفية غير منصفة، لكن أعتقد أن القديس توما تحدث بطريقة جيدة جدا على نحو ما كان يمكن أن يتحدث القديس أوغسطين وهو يدرس الإنسان العيني، الإنسان الذى يدعى إلى غاية تعلو على الطبيعة، وأنه عندما يقول إن لدى الإنسان رغبة طبيعية لمعرفة ماهية الله فإنه لا يقصد بذلك أن يقول إن الإنسان فى حالة الطبيعية المفترضة لابد أن كانت لديه مثل هذه الرغبة الحركة الطبيعية للعقل البشرى نحو الحقيقة هو فى الواقع de facto رؤية الله ليس لأن العقل البشرى يستطيع بذاته أن يرى الله سواء فى هذه الحياة الدنيا أو فى الحياة الأخرى، لكن فى الواقع بسبب أن غاية الإنسان الوحيدة هى غاية تعلو على الطبيعة، ولستُ أعتقد أن القديس توما نظر فى الحالة الطبيعة المفترضة للإنسان على الإطلاق، عندما تحدث عن الرغبة الطبيعية desiderium natural ولو صحَّ ذلك لكان من الواضح أنه يعنى أن نظريته الأخلاقية ليست ولا يمكن أن تكون نظرية فلسفية خالصة: أن نظرية الأخلاقية هى من ناحية فلسفية، ومن ناحية أخرى لاهوتية، فقد استفاد من الأخلاق الأرسطية، لكنه جعلها تتناسب مع الموقف المسيحى، ولقد كان أرسطو نفسه قبل كل شيء يدرس الإنسان العينى بمقدار معرفته لما يكون عليه الإنسان العينى بالفعل: أما القديس توما فقد كان يعرف أفضل بكثير من أرسطو ماذا يكون عليه الإنسان العينى بالفعل، ومن ثم فقد كان له ما يبرر استخدامه لفكر أرسطو عندما أعتقد أنه فكر سليم ووجده متفقا مع موقفه المسيحى.

ومن الصواب تماما أن نقول إن القديس توما تحدث عن السعادة الناقصة للخير الزمانى للإنسان...الخ، لكن ذلك لا يعنى أنه كان يدرس الإنسان فى الحالة المفترضة الخالصة للطبيعة، فإذا كان القديس توما يقول إن الكنيسة قد قامت لمساعدة الإنسان لبلوغ خيره الذى يجاوز الطبيعة، كما قامت الدولة لمساعدة الإنسان لبلوغ خيره الزمنى، فسوف يكون من الخُلف أن نستنتج من ذلك أنه عند دراسته للإنسان وعلاقته بالدولة فإنه درس الإنسان فى حالته المفترضة الخالصة، أنه يدرس الإنسان العقلى من زوايا معينة ووظائف خاصة. وفضلا عن ذلك فإن القديس توما لم يتجاهل واقعة أن

بلوغ الإنسان لغايته الحقيقية بقواه الخاصة غير ممكن بدون مساعدة، ولكنه درس الإنسان فى نظريته الأخلاقية من حيث إنه متجه، ومدعو نحو هذه الغاية، وعندما نجيب عن السؤال: إذا ما وصلنا إلى السعادة ذات مرة فهل يمكن لنا أن نفقدها؟ فإن القديس توما يجيب أن السعادة الناقصة فى هذه الحياة الدنيا يمكن لنا أن نفقدها، أما السعادة الكاملة، فى الحياة الأخرى فلا يمكن أن نفقدها طالما أنه يستحيل على أى إنسان شاهد الماهية الإلهية ذات مرة أن لا يرغب فى رؤيتها[1]. وذلك يبيّن لنا بوضوح تام أنه يتحدث عن السعادة التى تعلو الطبيعة، وهو يقول فى ردّه على الاعتراض الثانى أن الضرورة الطبيعية هى التى تأمر الإرادة حتى النهاية[2] غير أن ذلك لا يعنى أن الغاية الأخيرة التى تحدث عنها هى طبيعة على نحو خالص، ولا ما إذا ما كانت تعلو على الطبيعة- أن الله لا يمكن أن يخلق إنسانا دون توجيهه إلى هذه الغاية، أن الإرادة ترغب فى السعادة أو الغبطة بالضرورة والواقع أن هذه الغبطة لا يمكن أن توجد إلا فى رؤية الله: ومن ثم ففى استطاعتنا أن نقول أن الوجود البشرى العينى يرغب بالضرورة فى رؤية الله.

يبدو لى أن هذا التأويل يؤكد نظرية القديس توما فى كتابه: "الخلاصة ضد الأمم" فالقديس توما يذهب أولا وقبل كل شيء[3] إلى أن غاية كل جوهر عقلى هو أن يعرف الله فجميع المخلوقات متجهة نحو الله كما هى متجهة نحو الغاية الأخيرة[4].

والمخلوقات العاقلة تتجه إلى الله أساسا وبصفة خاصة، عن طريق ملكتها العليا أى العقل لكن على الرغم من أن غاية الإنسان وسعادته لابد أن تكمن أساسا فى معرفة الله. والمعرفة المقصودة ليست هى المعرفة التى نصل إليها فلسفيا عن طريق البرهان؛ فعن طريق البرهان نصل بالأحرى إلى معرفة أن الله ليس على نحو ما هو

(1) S.T. Ia, IIae 5,4.

(2) Ibid.

(3) 3,15.

(4) 3,18.

عليه، ولا يمكن للإنسان أن يكون سعيدا ما لم يعرف الله على ما هو عليه(١)، كما أن السعادة البشرية لا يمكن أن تكمن فى معرفة الله التى نحصل عليها عن طريق الإيمان، حتى رغم أننا عن طريق الإيمان نكون قادرين على معرفة المزيد عن الله أكثر مما نستطيع أن نعرف عن طريق البرهان الفلسفى، ويتم إشباع "الرغبة الطبيعة" بالوصول إلى الغاية النهائية:أو السعادة الكاملة لكن المعرفة عن طريق الإيمان لا تشبع الرغبة، بل بالأحرى تشعلها، طالما أن كل إنسان يرغب فى رؤية ما يؤمن به(٢)، إن غاية الإنسان النهائية وسعادته لابد- من ثم- أن تكمن فى رؤية الله على نحو ما هو عليه فى ذاته، ورؤية الماهية الإلهية، وهى الرؤية التى وعدنا بها الكتاب المقدس والتى بواسطتها سوف يرى الإنسان الله "وجها لوجه"(٣). من الضرورى فقط أن نقرأ القديس توما حتى نعرف أنه يتحدث عن رؤية الماهية الإلهية إذا شئنا الدقة فى التعبير، ومن ناحية أخرى فمن الضرورى فقط، أن نقرأ القديس توما حتى نعرف أنه كان على وعى تام بأنه "ليس ثمة جوهر مخلوق يستطيع بقواه الطبيعية أن يصل إلى رؤية الله فى ماهيته"(٤) وأنه لبلوغ هذه الرؤية مطلوب أن يكون هناك ارتفاع أعلى من مستوى الطبيعة(٥).

ماذا إذن عن الرغبة الطبيعية ألم يقل القديس توما صراحة أنه طالما أن من المستحيل على الرغبة الطبيعية أن تكون عبثا inane وطالما أن الأمر سيكون كذلك ما لم يكن من الممكن الوصول إلى معرفة الجوهر الإلهى، التى ترغب فيه جميع العقول على نحو طبيعى، فمن الضرورى القول بأنه من الممكن للعقل أن يرى الجوهر الإلهي حتى على الرغم من أن هذه الرؤية لا يمكن بلوغها فى هذه الحياة الدنيا؟ وإذا كان هناك حقا "رغبة طبيعية" فى رؤية الله، ألا يتعرض الطابع العفوى للغبطة التى تعلو على

(1) 3,39.

(2) 3,40

(3) 3, 51.

(4) 3,52-54.

(5) 3,51.

الطبيعى للخطر ويمكن أولا وقبل كل شىء الإشارة مرة أخرى إلى أن القديس توما يقرر صراحة أن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى رؤية الله بموجوداته الخاصة: فبلوغها لا يكون ممكنا إلا من خلال النعمة الإلهية على نحو ما يؤكد بوضوح[١]، لكن من المؤكد أن هناك صعوبة فى رؤية كيف لا تعود النعمة الإلهية التى تجعل - هى وحدها- بلوغ الغاية النهائية ممكنا كيف لا تعود بمعنى ما إلى الإنسان إذا كانت بداخله "رغبة طبيعية" لرؤية الله إذا كان من المستحيل على الرغبة الطبيعية أن تكون عبثا، وقد لا يكون من الممكن أن نصل إلى نتيجة حاسمة عما يفهمه القديس توما بدقة من "الرغبة الطبيعية" فى هذا السياق لكن يبدو مشروعًا أن نفترض أنه كان ينظر إلى الرغبة الطبيعية، للعقل أن يعرف الحقيقة المطلقة فى ضوء النظام العينى الفعلى، أن لدى عقل الإنسان توجها طبيعيا نحو السعادة التى لابد أن تكمن أساسا فى معرفة الحقيقة المطلقة، إلا أن الإنسان فى النظام العينى الفعلى، يتجه نحو غاية تعلو على الطبيعة ولا يمكن أن يرضيه شئ أقل من ذلك وإذا ما نظرنا إلى الرغبة الطبيعية فى ضوء الوقائع التى نعرفها عن طريق الوحى استطعنا أن نقول فى هذه الحالة إن لدى الإنسان "رغبة طبيعية" لرؤية الله.

يقول القديس توما فى كتابه عن الحقيقة De Veritate[٢] إن لدى الإنسان - طبقا لطبيعته- استعداد طبيعى لكى يتأمل ما هو إلهي بطريقة ما حتى أنه ليصبح من الممكن بالنسبة للإنسان أن يحصل عليها- بقوة الطبيعة- كما أن اتجاه رغبته نحو الغاية العفوية التى تعلو على الطبيعة "رؤية الله" هو عمل من أعمال النعمة الإلهية، وفى هذا المكان لا يسمح القديس توما فى أن تكون الرغبة الطبيعية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة رؤية الله.

ويبدو لى أنه من المعقول فحسب أن نفترض أنه لم يكن يتحدث كفيلسوف[٣] فى "الخلاصة اللاهوتية" و "الخلاصة ضد الأمم" عن الرغبة الطبيعية لرؤية بالله، وإنما كان

(1) 3,52.

(2) 97, 2.

(3) CF. De Veritate, Loc. Cite De Malo 5,1,15.

يتحدث كعالم لاهوت وفيلسوف مجتمعين، أعنى أنه يفرض سلفا النظام الذى يعلو على الطبيعة ويفسر معطيات التجربة فى ضوء هذا الافتراض السابق، وعلى أية حال فما قلناه ينبغى أن يكون كافيا ليبين الفرق بين آراء أرسطو وآراء القديس توما حول غاية الإنسان[١].

٣ - وعلى ذلك فالإرادة ترغب فى السعادة أو الغبطة بوصفها غاية لها، وتكون الأفعال البشرية خيرة أو شريرة بمقدار ما تكون - أولا تكون- وسائل لبلوغ تلك الغاية، فالسعادة لابد، بالطبع، أن تفهم من حيث علاقتها، بالإنسان بما هو كذلك، بالإنسان كموجود عاقل: والغاية هى ذلك الخير الذى يكتمل به الإنسان كموجود عاقل وليس فى الواقع كعقل غير متجسد لأن الإنسان ليس عقلا بلا جسد، وإنما بالمعنى الذى يتم فيه الميل الحسى والميل النباتى لابد أن يكتمل بمساعدة الميل الأول، وهو ميل عقلى: فالغاية هى التى يكتمل بها الإنسان بما هو كذلك والإنسان بما هو كذلك موجود عاقل، وليس مجرد حيوان، وكل فعل بشرى فردى، أعنى كل فعل متروى، إما أن يأتى مطابقا لنظام العقل "غايته المباشرة متسقة ومتناغمة مع الغاية النهائية" أو أنه لا يتطابق مع نظام العقل، "أى إن غايته المباشرة تتعارض مع الغاية النهائية" وبالتالى فكل فعل بشرى أما إن يكون خيرا أو شرا، والفعل غير المتروى مثل الفعل المنعكس الذى يهش ذبابة، قد يكون "محايدا" لكن لا يمكن أن يكون هناك فعل بشرى متروى ومحايد "أعنى لا يكون خيرا ولا شرا"[٢].

٤ - القديس توما يتابع أرسطو فى دراسته للفضائل الأخلاقية والعقلية، بوصفها عادات كصفات خيرة أو عادات للذهن التى يعيش الإنسان بواسطتها حياة سليمة[٣]، وتتشكل العادة الفاضلة بواسطة أفعال خيرة، وتسهل إنجاز أفعال تالية لنفس الغاية،

(١) بالنسبة لموضوع "الرؤية الطبيعية" لرؤية الله، قارن الموجز والمناقشة للآراء بقلم أ. موت. A Mole فى النشرة التومائية، عام ١٩٣١ (أعداد ٦٥١-٦٧٦) وعام ١٩٢٤ (أعداد ٥٧٣-٥٩٠).

(2) S.T. Ia, IIae, 18,9.

(3) Ibid: Ia IIae, 55,ff.

ومن الممكن أن يكون لديك الفضائل العقلية باستثناء الحيطة بدون فضائل أخلاقية، ومن الممكن أن يكون لديك الفضائل الأخلاقية بدون فضائل عقلية باستثناء الحيطة والفهم[1]، وتعتمد الفضائل الأخلاقية على الوسط وموضوع الفضيلة الأخلاقية هو ضمان أو تسهيل التطابق مع قانون العقل فى الجانب الشهوانى من النفس غير أن التطابق تجنب التطرف فى الأفراط أو التفريط، وذلك يعنى أن الشهوة أو الانتقال يرتد إلى قانون العقل، وبالطبع إذا ما أراد المرء أن يدرس فحسب المطابقة مع قانون العقل، فإن الفضيلة ستكون تطرفا وتشويها مع قانون العقل سواء فى حالة الإفراط أو التفريط، تشكل الطرف الأقصى الآخر "القول بأن الفضيلة تعتمد على الوسط لا يعنى القول بأنها تعتد على الوسيطة" لكن إذا ما نظر المرء إلى الفضيلة الأخلاقية من زاوية المادة التى تعالجها- أى الانفعال الطاغى أو الشهوة- فإنها عندئذ تظهر معتمدة على الوسط: والأخذ بنظرية أرسطو هذه قد يبدو أنه يجعل من الصعب الدفاع عن العذرية أو البكارة أو الفقر الإرادى، مثلا إلا أن القديس توما يشير إلى أن العفة الكاملة مثلا لا تكون فاضلة إلا عندما تكون متطابقة مع العقل مستنيرة بنور الإله، فإذا ما لاحظنا أنها متطابقة مع إرادة الله أو دعوة لغاية الإنسان التى تعلو على الطبيعة، فإنها تكون متفقة مع قانون العقل، وعلى هذا النحو كان استخدام القديس توما لكلمة الوسط: ومع ذلك فإذا ما لاحظناها تتجه الخرافة أو العنجهية فإنها لابد أن تكون إسرافا ويمكن بصفة عامة يمكن النظر إلى الفضيلة على أنها طرف أقصى فى العلاقة من جانب وعلى أنها وسط من جانب آخر[2]، وبعبارة أخرى: العامل الأساسى فى الفعل الفاضل هو تطابقه مع قانون العقل وتوجيهه لأفعال الإنسان إلى الغاية النهائية.

٥ - قانون الأفعال البشرية ومعيارها هو العقل، فالعقل هو الذى يوجه نشاط الإنسان نحو غايته[3] ومن ثم فالعقل هو الذى يصدر الأوامر، وهو الذى يفرض

---

(1) S.T. Ia, IIae, 58, 4-5.

(2) S.T. Ia, IIae, 64,I.

(3) Ibid, Ia, IIae, 90, I.

الإلزام، لكن ذلك لا يعنى أن العقل هو المصدر التعسفى للإلزام أو أنه يمكن أن يفرض أى التزامات كما يشاء، فالموضوع الأول للعقل العملى هو الخير الذى له طبيعة الغاية، والعقل العملى يعرف أن الخير هو غاية السلوك البشرى، ويعلن عن مبادئه الأولى، فلابد من عمل الخير ومتابعته وكذلك تجنب الشر[1] لكن الخير بالنسبة للإنسان هو الخير الذى يناسب طبيعته، وهو ذلك الذى لديه بداخله ميل طبيعى بوصفه موجوداً عاقلا، وهكذا فالإنسان بالاشتراك مع جميع الجواهر الأخرى، لديه ميل طبيعى للمحافظة على وجوده وعندما يتأمل العقل هذا الميل يأمر بأن تتخذ الوسائل الضرورية للمحافظة على الحياة. بل على العكس ينبغى أن نتجنب الانتحار، ومن ناحية أخرى فالإنسان بالاشتراك مع الحيوانات الأخرى، لديه ميل طبيعى لنشر النوع، وتربية الأطفال، فى حين أنه كموجود عاقل لديه ميل طبيعى للبحث عن الحقيقة لاسيما فيما يتعلق بالله، ومن ثم فالعقل يأمر بانتشار النوع وتربية الأطفال، وبالبحث عن الحقيقة، ولاسيما تلك الحقيقة التى تكون ضرورية لبلوغ غاية الإنسان ومن ثم فالإلزام يفرضه العقل، لكنه يتأسس فى الحال على طبيعة الإنسان نفسه، والقانون الأخلاقى عقلى وطبيعى، بمعنى أنه ليس تعسفيا أو عشوائيا، وإنما هو قانون طبيعى: Lex naturalis يضرب بجذوره فى الطبيعة البشرية ذاتها رغم أن العقل هو الذى يميله ويعلنه.

ولما كان القانون الطبيعى يتأسس فى الطبيعة البشرية بما هى كذلك، وهى تلك الطبيعة التى هى واحدة عند الناس جميعا، فقد نظر إليه أساساً على أنه من بين الأشياء الضرورية للطبيعة البشرية فهناك، مثلا التزام بالمحافظة على حياة المرء، لكن ذلك لا يعنى أن كل إنسان عليه المحافظة على حياته بنفس الطريقة بالضبط التى يسلكها غير أن كل إنسان ملزم بأن يأكل، لكن لا ينتج من ذلك بأنه لابد أن يأكل هذا الشىء أو ذاك، أو بهذا القدر أو ذاك، وبعبارة أخرى قد تكون الأفعال خيرة ومطابقة للطبيعة دون أن تكون إلزامية وفضلا عن ذلك فعلى حين أن العقل لا يرى أن هناك إنسانا يستطيع أن يحافظ على حياته دون أن يأكل، وليس هناك إنسان يستطيع تنظيم

(1) Ibid, Ia, IIae, 94,2.

حياته على نحو سليم دون معرفة الله، فكذلك فإنه يرى أن قاعدة انتشار النوع لا تقع على عاتق الفرد، بل على عاتق المجموعة وأن ذلك يتحقق حتى على الرغم من أنه ليس جميع الأفراد يحتقرنه بالفعل "ولابد أن تكون تلك هي إجابة القديس توما على الاعتراض القائل بأن البكورة أو العذرية هي ضد القانون الطبيعي"[1].

من واقعة أن القانون الطبيعي يتأسس على الطبيعة البشرية ذاتها فإنه ينتج أنه لا يمكن أن يتغير مادامت الطبيعة البشرية تظل أساسا كما هي، وأنها هي نفسها للكل، ويمكن أن يضاف بمعنى أن المبادئ مفيدة للحياة البشرية فيمكن نشرها بواسطة القانون الإلهي والقانون البشري، حتى على الرغم من أن هذه تتغير لو كنا نعني بالتغير الطرح أو الإسقاط من القانون[2].

القواعد أو المبادئ الأولى للقانون الطبيعي "مثل لابد من المحافظة على الحياة" لا تتغير على الإطلاق، مادام تحققها ضروري مطلق لخير الإنسان، في حين أن النتائج التقريبية للمبادئ الأولى هي بدورها لا يمكن أن تتغير على الرغم من أن القديس توما يسمح بأن يكون هناك تغير في حالات جزئية قليلة ولأسباب خاصة غير أن القديس توما لا يقصد هنا ما نسميه "بالحالات الصعبة" بل يقصد بالأحرى حالات شبيهة بحالات الإسرائيليين الذين ولوا الأدبار تاركين خيرات المصريين، وهو يقصد أن الله في هذه الحالة، وهو يعمل بوصفه السيد الأعلى والمالك لكل شيء، بدلا من أن يعمل كمشرع، نقل ملكية الخيرات التي نتحدث عنها من المصريين إلى الإسرائيليين، لدرجة أن الإسرائيليين في الواقع لم يرتكبوا جريمة السرقة[3].. وهكذا نجد أن مرافقة

(1) CF. S.T. IIa, IIae, 152, 2.

(2) Ibid, Ia, IIae, 94, 5.

(٣) تبرير غريب لما ارتكبه اليهود من سرقة أثناء خروجهم من مصر!! فسفر الخروج يروى أن الإسرائيليين "طلبوا من المصريين أمتعه فضية، وأمتعة ذهبًا، وثيابا، وأعطى الرب نعمة للشعب فى عيون المصريين حتى أعاروهم فسلبوا المصريين" سفر الخروج ١٢:٣٥، فما يصفه كتابهم المقدس بأنه "سلب" يعتبره المؤلف مجرد "نقل ملكية" (المترجم).

القديس توما على إمكان تغير المبادئ الثانوية للقانون الطبيعي فى حالات جزئية يشير إلى ما كان يطلق عليه الإسكولائيون حركة المادة "تغير المضمون" أكثر من تغير المبادئ ذاتها: فظروف الفعل هى بالأحرى التى قد تغيرت حتى أنه لم يعد يندرج فى بند الممنوعات أكثر من تغير المنبع ذاته.

وفضلا عن ذلك فبالضبط بسبب أن القانون الطبيعي قد تأسس على الطبيعة البشرية ذاتها فإن الناس لا يستطيعون تجاهله بالنظر إلى أكثر المبادئ عمومية على الرغم من أنهم قد يفشلوا بسبب تأثير بعض الانفعالات فى تطبيق مبدأ ما على حالة جزئية معينة، أما بالنسبة للمبادئ الثانوية فقد يجهلها الناس من خلال الأحكام المبتسرة أو الانفعالات وهذا كله السبب فى أن القانون الطبيعي ينبغى أن يتطابق مع القانون الإلهى الإيجابى(١).

٦ – الالتزام كما سبق أن رأينا هو ارتباط الإرادة الحرة لإنجاز ذلك الفعل الذى هو ضرورى لبلوغ الغاية النهائية وهى غاية ليست مفترضة "غاية قد تكون مرغوبة وقد لا تكون" وإنما هى مطلقة بمعنى أن الإرادة لا تملك الامتناع عن تحقيقها وهى الخير الذى لابد من تفسيره من منظور الطبيعة البشرية، لدرجة أن الأخلاق عند القديس توما تسير قريبة جداً من أخلاق أرسطو، أليس هناك ما هو أبعد؟ فهل القانون الطبيعي الذى يصدره العقل بغير أساس متعال؟ وهل أخلاق السعادة عند أرسطو تتفق على نحو طبيعي مع نظرية الغائية العامة، لكنها ليست مؤسسة فى الله، ولا يمكن أن تكون، مادام الإله الأرسطى ليس خالقا، كما أنه لا يُضفى النعمة الإلهية على المخلوقات: فهو غاية نهائية، لكنه ليس سببا أو فعالا أو السبب النموذجى الأعلى.

أما فى حلة القديس توما فسوف يكون غريبا إلى أقصى حد لو تركت الأخلاق عنده بلا رابطة مبرهن عليها مع الميتافيزيقا، والواقع أننا نجده يُصرّ على هذه الرابطة.

على افتراض أن الله خلق العالم ويحكمه "والبرهان على ذلك لا يخص الأخلاق" فإنه ينتج عن ذلك أنه لابد من تصور الحكمة الإلهية على أنها تنظم عمل الإنسان نحو

(1) S.T. Ia, IIae, 95, 6, 99,2, ad.5.

غايته، فالله- إذا تحدثنا بلغة تشبيهية- لديه فكرة نموذجية للإنسان، والأفعال التى تحقق طبيعة الإنسان.. والمطلوب لبلوغ غاية الإنسان والحكمة الإلهية على نحو ما توجه أفعال الإنسان لبلوغ تلك الغاية هى التى تشكل القانون الأزلى، ولما كان الله أزليا وفكرته عن الإنسان أزلية، فإن انتشار القانون لابد أن يكون أزليا من جانب الله، على الرغم من أنه لا يكون أزليا من جانب المخلوقات[1]. وهذا القانون الأزلى، بما أنه موجود فى الله، فهو الأصل والمنبع للقانون الطبيعى، الذى هو مشاركة فى القانون الأزلى، ويعبر عن القانون الطبيعى سلبيا فى الميول الطبيعية عند الإنسان على حين أنه عندما ينتشر بنور العقل فإنه يعكس تلك الميول، لدرجة أنه بمقدار ما يملك كل إنسان على نحو طبيعى الميول إلى تلك الغاية يملك كذلك نور العقل، القانون الأزلى ينتشر على نحو كاف فى كل إنسان، القانون الطبيعى هو شمول الأوامر الكلية للعقل السليم فيما يتعلق بذلك الخير من الطبيعة الذى ينبغى متابعته، وذلك الشر من طبيعة الإنسان الذى ينبغى تحاشيه أو استطاعة عقل الإنسان على الأقل نظريا، أن يصل بنوره الخاص إلى معرفة هذه المبادئ أو القواعد، ومع ذلك فطالما أن تأثير الانفعالات والميول التى لا تتطابق مع العقل السليم قد تؤدى بالناس إلى الضلال وطالما أنه ليس لدى كل الناس الوقت أو القدرة أو الصبر لأن يكتشفوا لأنفسهم القانون الطبيعى كله، فإنه يصبح من الضرورى أخلاقيا أن يعبر عنه الله بطريقة إيجابية على نحو ما حدث فى الوحى بالوصايا العشر لموسى، ولابد أن نضيف أن لدى الإنسان فى الواقع غاية تعلو على الطبيعة، ولكى يكون قادرا على بلوغ تلك الغاية التى تعلو على الطبيعة كان من الضرورى أن يكشف الله القانون الذى يعلو على الطبيعى ويعلو على القانون الطبيعى، "مادام الإنسان موجه نحو غاية الغبطة الأزلية التى تعلو وتفوق قدرات الإنسان وملكات الطبيعة" فإن من الضرورى أن يوجه إلى جانب القانونين الطبيعى والبشرى نحو غايته بواسطة القانون الإلهى[2].

(1) S.T. Ia, IIae, 9, I, 93, 2ff.

(2) Ibid, Ia, IIae, 91,4.

ومن الأهمية البالغة أن نتحقق بوضوح من أن أساس القانون الطبيعي موجود فى القانون الإلهى، الأساس الميتافيزيقى للقانون الطبيعى لا يعنى أن القانون الطبيعى هوائى أو عشوائى، وأنه يمكن خلاف ما هو عليه: القانون الأزلى لا يعتمد أساسا على الإرادة الإلهية، وإنما على العقل الإلهي بالنظر إلى الفكرة النموذجية للطبيعة البشرية ومادامت هناك طبيعة بشرية، فإن القانون الطبيعى لا يمكن أن يكون خلاف ما هو عليه، ومن ناحية أخرى فينبغى أن لا نتخيل أن الله يخضع للقانون الأخلاقى كشيء منفصل عن ذاته، فالله يعرف ماهيته الإلهية على أنه يمكن محاكاتها، فى كثرة من الطرق المتناهية، وإحدى هذه الطرق الطبيعية البشرية، وفى هذه الطبيعة يتعرف على قانون وجوده ويريده: وهو يريده لأنه يحب لنفسه الخير الأقصى، ولأنه لا يمكن أن يكون متناقضا مع نفسه وهكذا نجد أن القانون الأخلاقى يتأسس على نحو مطلق على الماهية الإلهية ذاتها، وبالتالى لا يمكن أن يتغير: فمن المؤكد أن الله يريده لكنه لا يعتمد على أى عمل تعسفى للإرادة الإلهية، ومن هنا بتاتًا قولنا إن القانون الأخلاقى لا يعتمد أساسا على الإرادة الإلهية، فذلك لا يرادف قولنا إن هناك قانونا أخلاقيا يقف- بطريقة غامضة- خلف الله وقواعد الله، فالله نفسه هو القيمة القصوى، وهو منبع ومعيار كل القيم: والقيم تعتمد عليه لكن، بمعنى ما، هناك مشاركات أو تأملات متناهية له، لا بمعنى أن الله يُضفى عليها طابعها كقيم بطريقة تعسفية. نظرية القديس توما عن الأساس الميتافيزيقى، الأساس الإلهى، للقانون الأخلاقى لا يهدد على الإطلاق طابعه العقلى الضرورى: فالقانون الخلقى فى النهاية هو ما هو عليه لأن الله هو ما هو، مادامت الطبيعة البشرية التى يعبر عن قانونها فى القانون الطبيعى تعتمد هى نفسها على الله.

٧ – وفى استطاعة المرء أن يشير فى النهاية إلى أن تحقق القديس توما من وجود الله كخالق، والسيد الأسمى- قاده إلى أن يتعرف – وبصحبته بالطبع الإسكولائيين الآخرين، على القيم الطبيعية التى لم يتخيلها أرسطو ولن يستطيع أن يتخيلها إذا ما أخذنا تصوره لله كقيمة فضيلة الدين- على سبيل المثال- فالدين فضيلة يقوم الناس من خلالها بالعبادة والإجلال لله الذى يعتبرونه "المبدأ الأول للخلق وحكم

الأشياء" أنها الفضيلة الأعلى على جميع الفضائل الأخرى من حيث أنها أشد اقترابا فيما يتعلق بالله: الغاية النهائية[١] وهى تابعه لفضيلة العدالة من حيث إنه من خلال فضيلة الدين يوفر الناس دينهم لله من العبادة والإجلال وهو دين يدينون به بعدالة[٢] وهكذا يقوم الدين على أساس علاقة الإنسان بالله، كعلاقة المخلوق بالخالق، والتابع بالسيد، ولما كان أرسطو لم ينظر إلى الله كخالق وليس كمن يمارس تدبرا واعيا وعناية إلهية للعالم لكنه نظر إليه على أنه السبب النهائى الغائى فحسب مستغرق فى ذاته تماما.

ويدير العالم بطريقة عمياء غير واعية، غير قادر على مواجهة العلاقة الشخصية بين الإنسان والمحرك الذى لا يتحرك، رغم أنه يتوقع بالطبع أن يتعرف الإنسان بطريقة ما على المحرك الذى لا يتحرك وأن يحترمه ويجعله بوصفه أنبل الموضوعات جميعا للتأمل الميتافيزيقى غير أن القديس توما الأكوينى بفكرته الواضحة عن الله كخالق وكمدبر للنعمة الإلهية للعالم، يستطيع أن يتصور وقد تصور بالفعل أن واجب الإنسان الأول أن يعبر فى أفعاله عن العلاقة التى تربطه بوجوده، أن الرجل الفاضل فى نظر أرسطو، بمعنى ما، هو أكثر الناس استقلالا، فى حين أن الرجل الفاضل عند القديس توما هو أكثر الناس تبعية، أعنى أنه الإنسان الذى يتحقق بصدق ويعبر تعبيرا تامًا عن علاقة اعتماده وتبعيته لله.

(١) قارن من حيث فضيلة الدين مادة وحدة S.T. IIa, IIae, 81, 1-8

(2) S.T. Ia, IIae, 80

الفصل الأربعون

القديس توما الأكوينى (١٠)

"النظرية السياسية"

١ - القديس توما وأرسطو. ٢- الأصل الطبيعى للمجتمع البشرى والحلم.
٣- الله يريد المجتمع البشرى والسلطة السياسية. ٤ - الدولة والكنسية.
٥- الفرد والدولة. ٦- القانون.
٧- السيادة . ٨- الدساتير.
٩- النظرية السياسية عند القديس توما جزء متكامل من مذهبه الشامل.

١ - تأسست النظرية الأخلاقية عند القديس توما أو نظرية الحياة الأخلاقية فلسفيا على النظرية الأخلاقية عند أرسطو على الرغم من أن القديس توما زودها بأساس لاهوتى التومائية تعقدت بسبب أن القديس توما يؤمن- كمسيحى- بأن للإنسان فى الواقع غاية واحدة فقط وهى غاية تعلو على الطبيعة حتى أن النظرية الفلسفية الأخلاقية فى نظره اعتبرت فى نظره مرشدا غير كاف للحياة العملية. فليس من الممكن الأخذ بالنظرية الأرسطية كما هى بحذافيرها ويصدق الشىء نفسه على نظريته السياسية التى تبنى فيها الإطار العام لنظرية أرسطو، لكن كان عليه فى الوقت نفسه أن يترك النظرية "مفتوحة" ومن المؤكد أن أرسطو افترض أن الدولة المقنعة هى

الدولة التى تلبى جميع حاجات الإنسان[١] غير أن القديس توما لا يمكن أن يأخذ بهذه النظرية مادام يؤمن أن غاية الإنسان هي غاية تعلو على الطبيعة، وأن الكنيسة- لا الدولة- هي التى تساعدنا على بلوغ هذه الغاية، وهذا يعنى أن هناك مشكلة لم يعالجها أرسطو ولم يكن فى استطاعته أن يعالجها كان على القديس توما أن يدرسها، وكما كان على كُتّاب آخرين من كُتّاب العصور الوسطى- أن يعالجوا النظرية السياسية، وهي مشكلة العلاقات بين الكنيسة والدولة. وبعبارة أخرى على الرغم من أن القديس توما استعار كثيرًا من أرسطو فيما يتعلق بموضوع، ومنهج دراسة النظرية السياسة، فقد درس المادة على ضوء النظرية المسيحية للعصر الوسيط، وطور وأكمل نظريته الأرسطية طبقا لمقتضيات إيمانه المسيحى وربما يحب الفيلسوف الماركسى أن يشير إلى أن الاقتصاد فى العصر الوسيط والظروف السياسية والاجتماعية على نظرية القديس توما- غير أن الفارق المهم بين أرسطو والقديس توما ليس أن الأول عاش فى دولة المدينة اليونانية، والثانى فى عصر الإقطاع بل بالأحرى أن الغاية الطبيعة للإنسان عند الأول هي الاكتفاء الذاتى ويمكن تحقيقها بحياته فى الدولة بينما. غاية الإنسان بالنسبة للثانى هى غاية تعلو على الطبيعة ولا يمكن بلوغها تماما إلا فى الحياة الأخرى، وسواء أكان الجمع بين الأرسطية والنظرة المسيحية للإنسان وغايته تشكل مذهبين متسقين متماسكين تماما أو أنها شراكة هشة إلى حد ما فذلك سؤال أبعد، وما نركز عليه الآن هو أن الخطأ الشديد الكبير على أثر ظروف العصور الوسطى على القديس توما، وتأثير الديانة المسيحية بما هى كذلك، التى لم تنمو فى العصور الوسطى ولم تنحصر فيها، والصورة الدقيقة للمشكلة. بين الدولة والكنيسة لابد أن ترى بالطبع فى ضوء ظروف العصر الوسيط، لكن المشكلة فى النهاية تنشأ من مواجهة تصورين مختلفين للإنسان ومصيره وأما صياغتها فى أى وقت ومن جانب أى مفكر فهى مسألة عارضة.

(١) لقد كانت هذه على أقل تقدير وجهة نظر أرسطو، ولا يمكن القول بأنه رفضها صراحة، رغم أن من الصواب القول بأن المثل الأعلى الفردى للتأمل النظرى يتجه إلى النفاذ عبر المثل الأعلى لدولة المدينة (كمكتفية بذاتها) (المؤلف)

٢- كانت الدولة عند القديس توما، كما كانت عند أرسطو مؤسسة طبيعية تقوم على طبيعة الإنسان، وفى بداية كتابه "حكم الملوك"[1] يذهب إلى أن لكل مخلوق غايته الخاصة وأنه على حين أن بعض المخلوقات تبلغ غايتها، بالضرورة أو غريزيا، فإن على الإنسان أن يسترشد بعقله لبلوغها، غير أن الإنسان ليس فردا منعزلا قادراً على بلوغ غايته ببساطة كفرد باستخدام عقله الفردى، وإنما هو بطبيعته موجود اجتماعى وسياسى ولد ليعيش مع أقرانه فى مجتمع، والواقع أن الإنسان يحتاج إلى مجتمع أكثر من أى حيوان آخر، لأنه على حين أن الطبيعة قد زودت الحيوانات بالملبس، ووسائل الدفاع. إلخ، فقد تركت الإنسان دون أن تزوده بهذه الأمور. على أساس أن يقوم بذلك فقط من خلال تعاونه مع غيره من البشر، ولذا فتقديم العمل ضرورى فبواسطته يستطيع الفرد الواحد أن يكرس نفسه للطب بينما يكرس آخر نفسه للزراعة.. وهكذا غير أن العلاقة الواضحة للغاية على الطبيعة الاجتماعية للإنسان هى قدرته على التعبير عن أفكاره لغيره من البشر عن طريق وسيط هو اللغة، ولا يستطيع غيره من الحيوانات الأخرى التعبير عن مشاعره إلا عن طريق علامات عامة جدا أما الإنسان فهو قادر على التعبير عن أفكاره تعبيرا كاملا، ويظهرنا ذلك على أن الإنسان صالح للمجتمع على نحو طبيعى أكثر من أى حيوان اجتماعى آخر، بل أكثر حتى من النمل والنحل.

٣ - ومن ثم فالمجتمع طبيعى للإنسان لكن إذا كان المجتمع طبيعيا فكذلك الحكم، فكما أن أجسام البشر والحيوانات تتفكك عندما يغادرها مبدأ الضبط والوحدة "أى الروح" فكذلك لابد أن يتجه المجتمع البشرى نحو الانحلال بسبب عدد الموجودات البشرية، وانشغالها الطبيعى بنفسها ما لم يكن هناك شخص ما يهتم بالصالح العام ويوجه نشاط الإفراد نحوه، وحيثما يكون هناك حشد من المخلوقات يريد تحقيق الصالح العام فلابد أن تكون هناك سلطة حاكمة، فى الجسم هناك عضو رئيسى هو الرأس أو القلب، فالجسم تحكمه النفس وأجزاء النفس المتعلقة بالشهوة والغضب

(1) I. 1.

يوجـهـا العـقل، والأجزاء الدنيا فى الكون الواسع تحكمـهـا الأجـزاء العليـا، تبـعـا للاستعداد الطبيعى للنعمة الإلهية، وما يصدق إذن على الكون الواسع، وعلى الإنسان كفرد، لابد أن يصدق أيضا على المجتمع البشرى.

٤ - إذا كـان المجـتـمع البـشـرى ونظام الحكم طبـيـعـيين، وممثلين من قـبل فى الطبيعة البشرية، فإنه ينتج من ذلك أن لهما تبريرا إلهيا وسلطة إلهية مادامت الطبيعة البـشرية مـخلوقـة من الله، لقد أراد الله عندما خلق الإنسـان أن يكون هناك مـجـتـمع بشرى وحكم سياسى، وليس من حق المرء أن يقول إن الدولة هى نتيجة الخطيئة، وإذا لم تكون ضـرورية لكن لو قلنا بإصـرار إنه حـتى فى حـالة البراءة لابد أنه كـانت هناك سلطة لرعاية الصالح العام: "الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعى ومن ثم فـالناس فى حالة البراءة لابد أن يعيشوا فى مجتمع، لكن الحياة الاجتماعية العامة لكثير من الأفـراد مـا لـم يكن هناك من يقوم بعـمليـة الضـبط والسيطرة ويسـهر على الصـالح العام[1]، وفضلا عن ذلك فلابد أن يكون هناك بعض التفاوت وعدم المساواة فى العطايا التى تعطى فى حـالة البـراءة، وإذا كـان هـناك إنسـان على درجـة عليـا من المعـرفـة والاستقامة، فلن يكون من اللائق أن لا تتاح له الفرصة لمارسة مواهبه الفذة من أجل الصالح العام عن طريق توجيه الأنشطة العامة.

٥ - بإعلانه الدولة مؤسسة طبيعية، فإن القديس توما أعطاها، بمعنى ما، أساسا نفعيا، إلا أن هذه النفعية أرسطية، ومن المؤكد أنه لم ينظر إلى الدولة، ببساطة على أنها خلق للأنانية المستنيرة، لقد اعترف بقوة الأنانية Egoism وميلها إلى التمـركز بالنسبة للمجتمع، لكنه اعترف أيضا بالميل والدافع الاجتماعى عند الإنسان، وهذا الميل الاجـتـمـاعى هو الذى يمكن المجـتـمـع من الدوام، رغم الميل إلى الأنانيـة، ولما كـان هوبزينظر إلى الأنانية على أنها الدافع الأساس الوحيد، فقد كان عليه أن يجد المبدأ العلمى للتماسك فى القوة بمجرد تأسس المجتمع عن طريق أوامر الأنانية المستنيرة.

---

(1) S.T. Ia, 96,4.

لكن الواقع أنه لا القوة ولا الأنانية المستنيرة كافية لعمل مجتمع يدوم ويبقى إذا لم يكن لدى الإنسان ميل اجتماعى مغروس فيه بالطبيعة. وبعبارة أخرى فإن مسيحية القديس توما الأرسطية، قد مكنته من تجنب، كلا من فكرة الدولة نتيجة للخطيئة الأصلية، وهى الفكرة التى يبدو أن القديس أوغسطين قد مال للأخذ بها، وفكرة أن الدولة هى ببساطة من خلق الأنانية، لقد تشكلت من قبل فى الطبيعة البشرية، ولما كانت الطبيعة البشرية من خلق الله فإن الله قد أراد وجود الدولة، ومن ذلك تنتج نتيجة مهمة هى أن الدولة مؤسسة تقوم عن جدارة واستحقاق، وبغاية من ذاتها، ومجال خاص بها، وبالتالى فالقديس توما لا يمكن أن يتبنى موقفا متطرفا بخصوص مشكلة العلاقات بين الدولة والكنيسة ليس فى استطاعته، إذا أراد أن يكون منطقيًا أن يحيل الكنيسة إلى دولة عليا، وأن يحيل الدولة إلى مؤسسة تابعة للكنيسة، فالدولة مجتمع متكامل، أعنى أن لديها جميع الوسائل الضرورية لبلوغ غايتها، والصالح المشترك للمواطنين(١).

ويفترض الصالح المشترك أولا وقبل كل شئ تحقيق السلام بين المواطنين داخل الدولة، ثانيا: الأنشطة المتحدة للمواطنين الموجهة نحو النقاض المثمر، ثالثا: الإمدادات الكافية لحاجات الحياة، وحكم الدولة أقيمت وتأسست لضمان الشروط الضرورية للصالح العام، ومن الضرورى للصالح العام أيضا أن نتجنب العقبات التى تعوق الحياة الطبيعية مثل خطر العدو الأجنبى، ونتائج الجريمة التى تعمل على التفكيك داخل الدولة، وأن يكون تحت تصرف الحاكم الوسائل الضرورية لإزالة هذه العقبات، وأقصد بهذه الوسائل: القوة المسلحة والنظام القضائى(٢)، أنه غاية الكنيسة، وهى غاية تعلو على الطبيعة، أعلى من غاية الدولة، حتى أن الكنيسة تصبح مجتمعا أعلى من الدولة أو تكون الدولة تابعة وتلحق نفسها بالكنيسة فى أمور ذات صلة بالحياة التى تعلو على الطبيعة لكن ذلك لا يغير من حقيقة أن الدولة هى "مجتمع متكامل" مستقل ذاتيا داخل مجاله الخاص، لابد من النظر إذن من منظور اللاهوت المتأخر، إلى القديس توما على

---

(1) S.T. ia, IIa, 90,2.

(2) CF. De Regime pricipum I, 15

أنه مساند مفهوم السلطة غير المباشرة للكنيسة على الدولة، وعندما أدرك دانتى فى كتابه "النظام الملكى" مجالى الكنيسة والدولة، فقد كان على اتفاق تام مع القديس توما، على الأقل من حيث الوجه الأرسطى للنظرية السياسية عند الأخير(١).

غير أن المركب الأولى المفترض بين الفكرة الأرسطية للدولة والفكرة المسيحية للكنيسة كان إلى حد ما محفوف بالمخاطر، ويعلن القديس توما فى كتابه "حكم الملوك"(٢) أن غاية المجتمع هى الحياة الطبيعية، أو الخيِّرة، وأن هذه الحياة هى العيش وفقا للفضيلة ومن ثم فالحياة الفاضلة هى غاية المجتمع البشرى، ثم يواصل حديثه ليلاحظ أن الغاية النهائية للإنسان ليست هى الحياة على نحو فاضل، وإنما هى أن يحيا على نحو فاضل لكى يبلغ مرحلة الاستمتاع بالله، كماأن بلوغ هذه الغاية يفوق قوى الطبيعة البشرية: "لأن الإنسان لا يبلغ مرحلة الاستمتاع بالله بقواه البشرية، بل بقوى إلهية، طبقا لكلمات الرسول "هبة الله، حياة أبدية"(٣) فقيادة الإنسان إلى هذه الغاية لا يخص القانون البشرى بل القانون الإلهي، إذ يعهد لقيادة الإنسان إلى هذه الغاية النهائية إلى المسيح وكنيسته، ومن ثم لابد للملوك فى العهد الجديد بقيادة المسيح- أن يخضعوا للقساوسة، ومن المؤكد أن القديس توما يعرف أن "الملك.. يملك فى يده توجيه الأمور البشرية والمسائل الدنيوية" ولا يمكن تفسيره تفسيرا سليما بالقول بأنه يقصد إنكار أن الدولة لها ميدانها الخاص، وإنما هو يصر على أن من مهام الملوك تدبير الحياة الخيرة لرعاياه على أن يضع فى اعتباره بلوغ السعادة الأبدية، "فعليه تنظيم تلك الأمور التى تؤدى إلى السعادة وأن يمنع بقدر المستطاع ما يضادها"(٤) والمهم أن القديس توما لم يقل أن للإنسان غايتين نهائيتين غاية زمانية

---

(١) لقد اهتم دانتى فى الواقع أكثر بتأييد سلطة الإمبراطور فى معارضة سلطة البابا، وكان دانتى إلى حد ما متخلفا عن الركب فى أحلامه الإمبريالية، ولكنه بحرص أيد بدقة نظرية المجالين (المؤلف).

(2) I, 14.

(٣) عبارة القديس بطرس كاملة "لأن أجرة الخطيئة هى الموت، أما هبة الله فهى حياة أبدية بالمسيح" رسالة بولس إلى أهل رومية ٦: ٢٣ (المترجم).

(4) De regimine principum, 2,15.

تزوده بها الدولة، وغاية أزلية تعلو على الطبيعة تحققها له الكنيسة، وأن مهمة الملك فى توجيهه للأمور الأرضية العمل على تسهيل بلوغ هذه الغاية[1]، وسلطة الكنيسة لرعاية المصالح الاقتصادية والمحافظة على السلام. إلا أن الدولة لابد أن ترعى المصالح الاقتصادية والمحافظة على السلام إلا أن الدولة لابد أن ترعى هذه الأمور واضعة فى اعتبارها غاية الإنسان التى تعلو على الطبيعة، وبعبارة أخرى ربما كانت على الطبيعة يعنى أن الدولة خادمة للكنيسة تماما، ولا تقوم هذه الوجهة من النظر على ممارسات العصور الوسطى تماما بقدر ما تقوم على الإيمان المسيحى، أعنى لا حاجة للقول بأنها لا تقوم على وجه نظر أرسطو الذى لم يكن يعلم شيئا عن غاية الإنسان التى تعلو على الطبيعة والقول بأن هناك مركبا معينا من نظرية أرسطو السياسية، ومطالب الإيمان المسيحى فى فكر القديس توما، فهذه مسألة لن أحاول إنكارها، لكن لا أعتقد أن هذا المركب- كما سبق أن ذكرت محفوف بالمخاطر إلى حد ما فإذا كانت العناصر الأرسطية مضغوطة، فسوف تكون النتيجة انفصال الكنيسة عن الدولة بطريقة غريبة تماما عن فكر القديس توما، والواقع أن نظرية إلى العلاقة بين الكنيسة والدولة، لا تختلف عن نظرية إلى العلاقة بين الإيمان والعقل، وللأخير مجاله الخاص، لكن الفلسفة ليست رغم ذلك أدنى من اللاهوت وقل مثل ذلك فى الدولة ومجالها لكنها رغم ذلك فى كل أهدافها، ومقاصدها خادمة للكنيسة، والعكس إذا كان هناك من يدافع عن أرسطو التاريخى بشدة لدرجة أنه يجعل الفلسفة مستقلة تماما فى مجالها الخاص، فمن الطبيعى أن يكون المرء فى النظرية السياسية ميالا إلى جعل الدولة مستقلة تماما داخل مجالها الخاص، وهذا ما فعله الرشديون، لكن القديس توما يشده بقوة أنه لم يكن من الرشديين قد يقول المرء فى هذه الحالة أن النظرية السياسية للقديس توما تمثل إلى حد ما، الموقف الفعلى الذى أصبحت فيه الدولة- الأمة واعية بذاتها لكنها لم تصبح فيها السلطة بعد منكرة صراحة، أرسطية القديس توما سمحت له أن يجعل من الدولة مجتمعا كاملا، إلا أن مسيحيته واقتناعه بأن الإنسان ليس له سوى غاية واحدة، مطلقة، قد منعته بالفعل من أن يجعل الدولة مجتمعاً مستقلا ذاتيا على نحو مطلق.

---

(١) ويوجه القديس توما حديثه، بالطبع إلى الأمير المسيحى (المؤلف).

٦ – ويظهر التباس مماثل فى نظرية القديس توما عن علاقة الفرد بالدولة، وهو يلاحظ فى "الخلاصة اللاهوتية"[١] أنه مادام الجزء ينظم فى الكل كما ينتظم الناقص فى الكامل، ومادام الفرد جزءا من مجتمع كامل، فمن الضرورى أن يتناسب القانون مع السعادة العامة، صحيح أنه يحاول أن يبين ببساطة أن القانون يختص أساسًا بالصالح العام، وليس بصالح الفرد، لكنه كان يتحدث كما لو كان المواطن الفرد تابعا للكل وليس بصالح الفرد، لكنه كان يتحدث كما لو كان المواطن الفرد تابعا للكل الذى يشكل المواطن الفرد جزءا منه ونفس المبدأ الذى يقول أن الجزء يوجد من أجل الكل بطبيعة القديس توما فى أكثر من مكان على علاقة الفرد بالمجتمع، فهو يذهب مثلا إلى أنه من حق[٢]، السلطة العامة أن تحرم المواطن الفرد من الحياة فى حالة الجرائم الكبرى على اعتبار أن المواطن الفرد ينتظم فى سلك المجتمع أى يشكل جزءا منه فى سبيل غاية ما، وهو فى الواقع يطبق هذا المبدأ عندما يصر على شرح الأخلاق Ethics[٣] أن الشجاعة تظهر عندما يضحى المرء بحياته فى سبيل أهدافه عليا كما فى الحال عندما يموت المرء دفاعا عن وطنه.

إذا كان هذا المبدأ القائل بأن الجزء ينتظم فى الكل، هو الذى يمثل أرسطية القديس توما– إذا كان هذا المبدأ مضغوطا فسوف يبدأ أنه جعل الفرد تابعا للدولة بدرجة ملحوظة غير أن القديس توما يصر كذلك أن من يبحث عن الصالح العام للجمهور يبحث عن صالحه الخاص أيضا طالما أنه لا يمكن بلوغ صالحه الخاص ما لم يبلغ الصالح العام، رغم أنه من الصواب أن نقول إنه يلاحظ أنه فى المجمع الكلى **Corpus** للموضوع الذى نتحدث عنه فإن العقل السليم يحكم بأن الصالح العام أفضل من صالح الفرد[٤]. غير أنه لا ينبغى المبالغة فى تأكيد المبدأ، مادام أن القديس توما كان

---

(1) Ia, IIae, 90,2.

(2) S.T. IIa, IIae, 65, I.

(3) 3 Ethic 5, Lea.4.

(4) S.T. IIa, IIae, 46, 10, in Corpore and ad2.

لاهوتيا وفيلسوفا ومعجبا بأرسطو أيضا، كما كان على وعى تام، كما سبق أن رأينا أن غاية الإنسان النهائية إنما تقع خارج مجال الدولة: فالإنسان ليس عضوا فحسب فى الدولة بل الشئ الأكثر أهمية هو رسالته التى تعلو على الطبيعة فلا يمكن أن يكون هناك إذن شك فى "المذهب الشمولى" عند القديس توما، رغم أن الواضح أن أرسطيته قد تجعل من المستحيل أن يقبل عن الدولة بنظرية مثل نظرية هربرت سنبر: فللدولة وظيفية إيجابية ووظيفة أخلاقية، والموجود البشرى هو شخص له قيمة ذاتية خاصة به، فهو ليس مجرد فرد.

٧ - والقول بأن المذهب الشمولى غريب على فكر القديس توما يظهر بوضوح فى نظريته عن القانون وأصل السيادة وطبيعتها، فهناك أربعة أنواع من القانون:-

القانون الأزلي- القانون الطبيعي- القانون الوضعي الإلهي- القانون الوضعي البشرى، أما القانون الوضعى الإلهي فهو قانون الله كما كشف عنه الوصى بطريقة وضعية: بطريقة ناقصة لليهود بطريقة كاملة للمسيح[١] فى حين أن قانون الدولة قانون وضعى بشرى. والآن فإن وظيفة المشرع البشرى هى أساس تطبيق القانون الطبيعى[٢] ودعم القانون من طرق الجزاءات[٣] فالقتل مثلا ممنوع بواسطة القانون الطبيعى، لكن العقل يشير إلى ضرورة جود قواعد تحدد القتل وتضع عقوبات، مادام القانون الطبيعى لا يعرف القتل بوضوح وبالتفصيل ولا يزودنا بجزاءات مباشرة، ومن ثم كانت الوظيفة الأولى للمشرع هى وظيفة التحديد والتعريف، وجعل القانون الطبيعى واضحا بتطبيقه على الحالات الجزئية وجعله فعالا، وينتج عن ذلك أن القانون البشرى الوضعى مشتق من القانون الطبيعى، وأن كل قانون بشرى لا يكون قانونا حقيقيا إلا بمقدار ما يكون مشتقا من القانون الطبيعى ولكنه إذا ما اختلف مع القانون الطبيعى فى شىء ما فلن يكون قانون، بل انحراف عن القانون[٤]، والحاكم ليس

---

(1)Ibid, 91, 5.

(2) Ibid,3.

(3) Ibid, 95,I.

(4) S.T. Ia, IIae, 95, 2.

مضطراً لنشر قوانين تعارض أولا تتفق مع القانون الطبيعى "أو القانون الإلهي بالطبع" فله سلطته التشريعية المستمدة فى النهاية من الله، طالما أن كل سلطة مستمدة من الله. وهو مسئول عن استخدامه لتلك السلطة، وهو نفسه يخضع للقانون الطبيعى وليس مضطراً لانتهاكه هو نفسه أو أن يأمر رعاياه بأن يقوموا بأى شيء يعارضه، وكما أن القوانين البشرية ملزمة فى الضمير بفضل القانون الأزلى الذى استمدت منه فى نهاية الأمر، إلا أن القوانين الظالمة ليست ملزمة من حيث الضمير، وقد يكون القانون ظالما لأنه يعارض الصالح العام أو السبب أنه يشرع لأغراض أنانية خاصة بالمشرّع ومن ثم فان فرض أعباء لا مبرر لها على المواطنين أو بسبب فرض أعباء على المواطنين بطريقة لا مبرر لها ولا تظهر لها، وأمثال هذه القوانين، لكونها أعمال عنف أكثر منها قوانين فهى ليست ملزمة للضمير، ما لم يؤد عدم مراعاتها إلى شر هائل، أما بالنسبة للقوانين التى هى مضادة للقانون الإلهى، فلم يكن يسمح أبدا بطاعتها طالما أنه ينبغى علينا أن نطيع الله أكثر مما نطيع البشر(1).

٨ – سوف نرى، إذن، أن سلطة المشرّع بعيدة جداً عن أن تكون مطلقة فى فكر القديس توما، ويتضح الشئ نفسه من دراسة نظريته فى السيادة والحكومة، والقول بأن القديس توما يذهب إلى أن السيادة السياسية تأتى من الله هو قول يقربه الجميع، ويبدو ومن المرجح أنه كان يؤكد النظرة التى تقول إن الله أعطى للناس ككل السيادة ثم تم تفّويضها للحاكم أو الحكّام الحاليين، لكن هذه النقطة الأخيرة لا تبدو لى مؤكدة تماماً كما يذهب بعض الكتاب طالما أنه يمكن الإدعاء بأنها تظهر خلاف ذلك، ومع ذلك فـمـمـا لا يمكن إنكار أنه تحدث عن الحاكم على أنه يمثل الشعب(2)، وأنه يقرر بوضوح(3) أن الحاكم لا يكون لديه سلطة تشريعية إلا بمقدار ما يضع نفسه مكان الشعب(4)، ويمكن أن تؤخذ أمثال هذه العبارات بحق على أنها تعنى أنه يؤمن بأن

(1) C.F. Ibid, Ia, IIae, 90, 3.

(2)C.F. Ibid, Ia, IIae, 90, 3.

(٣) رغم أنه يشير فيما يبدو إلى الحكومة المنتخبة (المؤلف).

(4) S.T. Ia, IIae, 97,3m ad3.

السيادة تأتى من الله إلى الحاكم عن طريق الشعب، رغم أنه لابد من التسليم فى الوقت نفسه بأن القديس توما نادراً ما يناقش المشكلة بطريقة صورية، وصريحة، وعلى أية حال فلا تكون لدى الحاكم السيادة وإلا لصالح الشعب ككل، وإذا ما أساء استخدام سلطاته تحول إلى طاغية، والقديس توما يدين قتل الطاغية، وهو يتحدث باستفاضة عن الشرور التى تنجم عن تمرد الشعب ضد الطاغية باستفاضة على سبيل المثال، قد يضم أشد طغيانا، على حين أنه لو نجح التمرد فربما كان البديل الوقوع فى طغيان شخص آخر إلا أن استبداد الطاغية مشروع خصوصا إذا كان للشعب الحق فى تزويد أنفسهم بملك. "على افتراض أن القديس توما يشير إلى الملك المنتخب"، وحتى إذا كانوا يخضعون له دون أى حد زمنى، فقد استحق الاستبداد لأنه لم يحافظ على تعهده لرعاياه[1]، ومع ذلك فيفضل جدا- من زاوية الشرور التى تنتج عن التمرد- أن نضع أمامنا الشروط السليمة التى تمنع الملك من أن يتحول إلى طاغية بدلا من التحمل على مضض أو التمرد على الطاغية القائم وإذا كان ذلك ممكنا، فلن تجد شيخا يكون حاكما إذا أراد أن يحيل نفسه إلى طاغية، لكن سلطة الملك على أية حال ينبغى أن تخفف حتى لا يكون من السهل أن يتحول حكمه إلى طغيان.. والواقع أن أفضل دستور سوف يكون دستورا "مختلطا" يعطى فيه مجالا للارستقراطية وكذلك للديمقراطية، بمعنى أن انتخاب مجموعة معينة من القضاة ينبغى أن يكون فى يد الشعب.

٩ - أما بالنسبة لتصنيف أشكال الحكومة فإن القديس أوغسطين يتابع أرسطو، هناك ثلاثة أنواع من الحكم جيدة "الديمقراطية الملتزمة بالقانون، الأرستقراطية- الملكية" وثلاثة أنواع من الحكم الفاسد "الديماجوجية، الديمقراطية غير المسئولية- الأوليجاركية - الطغيان" والطغيان هو أسوأ أنواع الحكم السيئ والملكية أفضل أنواع الحكم الجيد، فالملكية تعطينا وحدة أكثر دقة وتقود الدولة إلى السلام أكثر من الأشكال الأخرى، وفضلا عن ذلك فهى طبيعية أكثر وهى تماثل حكم العقل على الوظائف الأخرى للنفس، والقلب على الأعضاء الأخرى للبدن، وفضلا عن ذلك فإن للنحل ملكا،

(1) De regimine principum, I, 6.

والله يحكم الخليقة كلها[١] لكن المثل الأعلى لأفضل إنسان ليكون ملكا ليس من السهل بلوغه، وأفضل دستور فى التطبيق العملى، كما سبق أن رأينا، هو الدستور المختلط الذى تخفف فيه سلطة الملك بسلطة القضاة المختارين من الشعب، وبعبارة أخرى، وبمصطلحات حديثة، فإن القديس توما يفضل الملكية الدستورية أو المقيدة، رغم أنه لا ينظر إلى أى شكل معين من أشكال الحكومة الجيدة على أنها يأمر بها الله، وليس المهم بشكل الحكومة وإنما تطور الصالح العام، ومن إذا كان شكل الحكومة فى التطبيق العملى مهما فإن علاقته بالصالح العام هى التى تجعله مهما؛ ومن ثم فإن نظرية القديس توما السياسية مرنة فى طابعها وليست صارمة ولا مغالية فى المذهب: وعلى حين أنه رفض الحكم المطلق، فإنه رفض ضمنا نظرية "دعه يعمل" لأن مهمة الحاكم هى تنمية الصالح العام، وهو لن يفعل ذلك ما لم يعمل على تنمية الرخاء الاقتصادى للمواطنين، والواقع أن النظرية السياسية للقديس توما تنقسم بالحداثة، والتوازن والإدراك السليم[٢].

٩ – وربما أشار المرء فى النهاية إلى أن نظرية القديس توما السياسة هى جزء متكامل عن مذهبه الفلسفى الشامل، وليست شيئًا يضاف إليه فحسب، فالله هو السيد الأعلى، وهو حاكم الكون لكنه ليس السبب الوحيد، حتى على الرغم من أنه السبب الأول والسبب النهائى، وهو يوجه المخلوقات العاقلة إلى غايتها بطريقة عاقلة، من خلال المناسبة والاستقامة التى يظهرها العقل، وحق أى مخلوق فى توجيه غيره، سواء أكان حق الأب على الأعضاء فى الأسرة: أو حق سيادة الحاكم على رعاياه فهى مؤسسة على العقل، ولابد أن تمارس طبقا للعقل، وكما أن كل قدرة وكل سلطة مستمدة من الله وهى تعطى لغرض خاص، فليس ثمة مخلوق عاقل له الحق فى أن يمارس سلطة تعسفية عشوائية بلا حدود على مخلوق عاقل آخر، وإذن فالقانون يعرف بأنه: "قرار من العقل يصدر للصالح العام، ويصدره ويعلنه من يهتم بأمر المجتمع"[٣]. ويشغل السيد مكانة

(1) De regimine principum, I, 4.

(2) S.T. Ia, IIae, 105,f.

(3) S.T. Ia, IIae, 90,4.

طبيعية فى الهيراركية "التصاعدية الشاملة للكون". ولابد أن يمارس سلطته كجزء من خطة عامة يتم توجيه الكون عن طريقها: وأى فكرة للسيد تكون مستقلة تماما وغير مسئولة، لابد أن تكون أساسا غريبة عن فلسفة القديس توما، وللسيد واجباته، وللرعايا واجباتهم: "العدل الشرعى" الذى لابد من وجوده سواء عند الحاكم أو المحكومين ينظم من وجهة نظر الصالح العام جميع أفعال الفضائل[1] غير أن هذه الواجبات ينبغى النظر إليها فى ضوء العلاقة بين الوسائل والغايات، الموجودة عند جميع المخلوقات، ولما كان الإنسان موجوداً اجتماعيًا، فإن هناك حاجة إلى المجتمع السياسى لكى تتحقق طبيعته غير أن رسالة الإنسان للعيش فى مجتمع سياسى لابد أن ترى هى نفسها فى ضوء الغاية النهائية التى خلق من أجلها الإنسان، ولابد أن يكون هناك انسجام بين الغاية التى تعلو على الطبيعى والغاية الطبيعية للإنسان وتبعية من الثانية للأولى، حتى أن الإنسان لابد أن يفضل بلوغ الغاية النهائية عن أى شىء آخر، وإذا ما أمره الحاكم أن يفعل شيئا بطريقة تتعارض مع بلوغ الغاية النهائية فلابد أن يعصى الحاكم وأى فكرة عن تبعية الفرد الشاملة التامة للدولة، لابد بالضرورة أن تكون بغيضة عند القديس توما، لا بسبب أنه من أنصار "البابا" المتطرفين فى المسائل السياسية "فهو لم يكن كذلك" بل بسبب مذهبه الفلسفى اللاهوتى الشامل الذى فيه يسود النظام والتناسب وتبعية الأدنى للأعلى على الرغم من أن ذلك لا يعنى عبودية الأدنى أو انعدامه الأخلاقى، وللإنسان مكانة فى التخطيط العام للخلق والنعمة الإلهية: وسوء الاستخدام، والمبالغات العملية لا يمكن أن يغير من النظام المثالى والهيراركية "المراتب التصاعدية" التى تقوم فى نهاية الأمر على الله ذاته، ويمكن أن تتخير أشكال الحكم، لكن للإنسان نفسه ماهية محددة وملتزمة أو طبيعة وتتأسس على هذه الطبيعة الضرورية والتبرير الأخلاقى للدولة، والدولة لا هى الله ولا هى ضد المسيح، إنها إحدى الوسائل التى يوجه بها الله المخلوقات العاقلة إلى غايتها.

(1)Ibid, IIa, IIae, 58,6.

ملحوظة عن النظرية الجمالية عند القديس توما:

لا يستطيع المرء أن يقول إن هناك مناقشة صورية للنظرية الجمالية فى فلسفة القديس توما، وما ينبغى عليه أن يقوله فى هذا الموضوع مستمد فى معظمه من كتاب آخرين، على الرغم من أنه يمكن أن نتخذ من ملاحظاته نقطة بداية عن نظريته الجمالية وسوف يكون من الخطأ أن نطور نظرية جمالية على أساس ملاحظاته ثم تنسب له هذه النظرية كما لو كان قد طورها بنفسه، ومع ذلك فقد يكون من الصواب، أيضا أن نقول إنه عندما يلاحظ أن الجمال يوجد فيما يسر[1]، فإن ذلك لا يعنى أنه ينكر موضوعية الجمال، فهو يقول إن الجمال يوجد فى التناسب الصحيح، وهو ينتمى إلى العلة الصورية، فهو موضوع ملكة المعرفة، فى حين أن الخير موضوع للرغبة[2]، ذلك لأن هناك ثلاثة عناصر مطلوبة للجمال: الاستقامة أو كمال النسبة الصحيحة والوضوح[3]، فالصورة تشع، إن صحَّ التعبير، من خلال اللون.. إلخ وهى موضوع الإدراك النزيه "غير الشهوانى".. ومن ثم فإن القديس توما أدرك موضوعية الجمال وواقعة تقدير الجمال أو الخبرة الجمالية هى شئ نسيج وحده Sui Generis حتى أنه لا يمكن التوحيد بينها وبين المعرفة العقلية كما أنه يمكن ردها إلى إدراك الخير.

(1) S.T. Ia,5, 4, ad

(2) Ibid.

(3) Ibid, a, 39,8.

الفصل الحادى والأربعون

القديس توما وأرسطو: "مجادلات"

١- استفادة القديس توما من أرسطو.　　٢- العناصر اللا أرسطية فى التومائية.

٣- التوترات الكامنة فى المركب التومائى.　　٤- اعتراضات على التجديدات التومائية.

١ - سبق أن استفاد "القديس ألبير" بطريقة ما من الفلسفة الأرسطية، وقد ترك للقديس توما أن يحاول التوفيق الكامل بين المذهب الأرسطى واللاهوت المسيحى؛ ولقد كانت محاولة التوفيق هذه مرغوبا فيها تماما، طالما أن رفض المذهب الأرسطى لابد أن يعنى رفض أقوى مركب عقلى تأمل عرف فى العصر الوسيط. وفضلاً عن ذلك فإن القديس توما بعبقريته فى التنسيق رأى بوضوح الفائدة التى يمكن أن نجنيها من مبادئ الفلسفة الأرسطية عندما نقوم بإنجاز مركب لاهوتى فلسفى نسقى. لكنى عندما أقول إن القديس توما رأى "فائدة" المذهب الأرسطى فإن ذلك لا يعنى أن منظوره كان برجماتيا لقد نظر إلى المبادئ الأرسطية على أنها صحيحة ولأنها صحيحة فهى مفيدة، وهو لم ينظر لها أبدًا على أنها "صحيحة" لأنها مفيدة. وسوف يكون من الخُلف، بالطبع، أن نذهب إلى أن الفلسفة التومائية هى الأرسطية فحسب طالما أنه استفاد من كتاب آخرين من أمثال القديس أوغسطين، وديونسيوس المزيف، كذلك أسلافه من مفكرى العصر الوسيط من اليهود (من أمثال موسى بن ميمون بصفة خاصة) ومن الفلاسفة المسلمين. لكن المركب التومائى رغم ذلك مدين بوحدته لاستخدام المبادئ الأرسطية الأساسية؛ فجانب كبير من الفلسفة التومائية ليس سوى مذهب أرسطو. لكنه مذهب أرسطو وقد أعاد فيه التفكير عقل جبار، وليس عقلاً تبناه فى عبودية. وإذا

كان القديس توما قد تبنى الأرسطية، فقد تبناها أساسًا لأنه أعتقد أنها صحيحة، وليس لأن أرسطو كان اسما عظيما، أو لأن أرسطو "غير المعمد" ربما يشكل خطرًا كبيرًا على الأرثوذكسية: فرجل له ذهن القديس توما الجاد، والذى كرّس نفسه للحقيقة، من المؤكد أنه لن يتبنى مذهب فيلسوف وثنى، ما لم يكن قد اعتبره فى أساسه مذهبًا صحيحًا، لاسيما وأن بعض الأفكار التى وضعها تسير فى اتجاه مضاد للتراث، وأنها أنتجت بعض العثرات والتيارات المضادة الحية. ومع ذلك فإن اعتقاد القديس توما فى حقيقة الفلسفة التى تبناها لم يؤد به إلى اعتناق مذهب يصعب هضمه بطريقة آلية: لقد أعطى قدرًا كبيرًا من التفكير والانتباه للأرسطية على نحو ما يمكن أن نراه فى شروحه على أعمال أرسطو كما أن مؤلفاته هى شاهد صدق على العناية التى أولاها لمضامين المبادئ التى تبناها وعلاقتها بالحقيقة المسيحية ولو أننى ذهبت الآن إلى إن مركب المسيحية والأرسطية فى فكر القديس توما هو محفوف بالمخاطر من بعض الجوانب، فأنا لا أعنى بذلك أننى تراجعت عن كل ما قلته الآن توًا، وأن أقول إن القديس توما اعتنق الأرسطية بطريقة آلية خالصة على الرغم من أننى أعتقد أن من الصواب القول بأنه لم يتحقق تماما من التوتر الكامن فى بعض النقاط، بين إيمانه المسيحى وأرسطيته. وإذا كان الأمر كذلك فليس ثمة ما يدعو للدهشة؛ فالقديس توما فيلسوف ولاهوتى عظيم لكن ذهنه ليس لامتناهيا، وعقل أصغر منه كثيرا يمكن أن ينظر إلى الخلف ويمكن أن يميز نقاط الضعف فى مذهب عقلى عظيم دون أن يطعن بذلك فى عظمته.

فى استطاعة المرء - بالنسبة لطريقة استفادة القديس توما من الموضوعات الأرسطية بغرض النسقية - أن يقدّم مثلا أو مثلين: احدى الأفكار الأساسية فى الفلسفة الأرسطية هى فكرة القوة (الوجود بالقوة) والفعل (الوجود بالفعل) ولقد رأى القديس توما، مثل أرسطو من قبل التفاعل والترابط بين القوة والفعل فى التغيرات الجوهرية والعارضة فى العالم المادى- وفى حركة جميع المخلوقات (بالمعنى الأرسطى الواسع) ولقد تبنى المبدأ الأرسطى الذى يقول لا شىء يتحول من القوة إلى الفعل إلا بفضل موجود هو نفسه فى حالة فعل. ولقد تابع أرسطو فى سيره من واقعة

الحركة التى يلاحظها، وواقعة التغير، إلى وجود المحرك الذى لا يتحرك، إلا أن القديس توما رأى – بنظرة أعمق من أرسطو أنه يوجد فى كل شئ متناه، ثنائية المبدأ، ثنائية الوجود والماهية، إن الماهية هى فى حالة قوة عن وجودها، وإنها لا توجد بالضرورة، وبذلك تمكن من القول لا فقط بالمحرك الأرسطى الذى لا يتحرك، بل الوجود الضرورى وجود الله الخالق. ولقد كان قادراً، فضلاً عن ذلك، على تميز ماهية الله عن وجــوده، لا فقط على أنه فكر يفكر فى ذاته، وإنما على أنه الموجود الذى يوجد بذاته، وهكذا فإنه فى الوقت الذى يتابع فيه أرسطو خطوة خطوة فإنه استطاع أن يتجاوزه. ولما كان أرسطو لم يميز بوضوح بين الماهية والوجود فى الموجود المتناهى فإنه لم يستطيع أن يصل إلى فكرة الوجود بذاته كماهية لله، الذى منه أتت جميع الموجودات المتناهية.

وهناك فكرة أساسية أخرى فى الفلسفة الأرسطية هى فكرة الغائية، والواقع أن هذه الفكرة بمعنى ما أساسية أكثر من فكرة القوة والفعل، طالما أن كل تحول من القوة إلى الفعل يحدث لبلوغ غاية ما ولا توجد القوة إلا لتحقيق هذه الغاية؛ ولسنا بحاجة إلى جهد كبير لإثبات أن القديس توما استفاد من فكرة الغائية فى نظرياته الكسمولوجية، والسيكولوجية، والأخلاقية والسياسية، لكن فى استطاعة المرء أن يشير إلى حد ساعدته هذه الفكرة فى تفسير عملية الخلق، فالله الذى يعمل بحكمته فحسب، خلق العالم لغاية ما، إلا أن هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئا أخر سوى الله نفسه. ومن ثم فقد خلق العالم ليتجلى فيه كماله، وليصل كماله إلى المخلوقات عن طريق المشاركة؛ ولتشيع فيه خيريته. فالمخلوقات توجد بالقرب من الله، لأن الله الذى هو غايتها النهائية رغم أنه ليس الغاية النهائية لجميع المخلوقات بنفس الطريقة، فالمخلوقات العاملة هى وحدها التى يمكن أن تحوز الله عن طريق المعرفة والحب، وللمخلوقات، بالطبع، غاياتها القريبة كمال طبائعها، إلا أن هذا الكمال لطبائع المخلوقات تابع للغاية النهائية لجميع المخلوقات، مجد الله، تجلى كماله الإلهي، الذى يتجلى على وجه الدقة كمال المخلوقات، حتى أن مجد الله وخير المخلوقات، ليستا على الإطلاق، فكرتان متناقضتان. ولقد استطاع القديس توما بهذه الطريقة أن يستفيد من نظرية أرسطو فى الغائية فى الوضع المسيحى أو بالأحرى بطريقة تتفق مع الديانة المسيحية.

من بين الأفكار الجزئية التى استعارها القديس توما من أرسطو، أو طورها مع توظيف فلسفة أرسطو، فى استطاعة المرء أن يذكر مايلى: النفس صورة البدن، تتفرد بواسطة المادة التى تصل إليها. وهى ليست جوهرا مكتملا قائمًا بذاته؛ غير أن النفس والبدن معا يصنعان جوهرًا كاملاً هو الإنسان. وهذا التأكيد للعلاقة الوثيقة بين النفس والبدن مع رفض النظرية الأفلاطونية بهذا الصدد يجعل من السهل أن نفسر لماذا ينبغى أن تتحدد النفس بالبدن (فالنفس بالطبيعة هى صورة البدن) لكن إذا ما سلمنا بخلود النفس فإن ذلك يجعل قيامه البدن مما تتطلبه النفس[١] أما النسبة للنظرية التى تقول إن المادة هى مبدأ التفرد التى كان من نتائجها النظرية التى تقول إن الموجودات الملائكية (أو الملائكة) لما كانت تخلو من المادة فإنها لا يمكن أن تتحدد داخل النوع نفسه، وتثير هذه النظرية عداده نقاد المذهب التومائى كما سوف نرى الآن توًا، ويمكن أن يقال الشئ نفسه بصدد النظرية التى تقول إن هناك صورة جوهرية واحدة فحسب فى أى جوهر؛ وهى نظرية عندما نطبقها على الجوهر البشرى، تعنى رفضا لأى صورة بدنية.

من الطبيعى أن يسير تبنى السيكولوجيا الأرسطية جنبا إلى جنب مع تبنى الإبستمولوجيا الأرسطية، ومع التأكيد على واقعة أن المعرفة البشرية مستمدة من التجربة الحسية والتفكير فيها؛ ويتضمن هذا الموقف رفض الأفكار النظرية حتى ولو فى صورة افتراضية. وكذلك رفض نظرية الإشراق الإلهي، أو بالأحرى تأويل الإشراق الإلهي على أنه مرادف للنور الطبيعى للعقل، الذى يعمل مع النور الطبيعى المعتاد لله. وتثير هذه النظرية صعوبات كتلك التى رأيناها فيما سبق، بصدد معرفة مماثلة للإنسان بالله.

لكن علي الرغم من أن القديس توما لم يتردد فى الأخذ بالموقف الأرسطى حتى عندما يؤدى به هذا الموقف إلى صـرا ع مـن النظـريات التـقليدية، فإنه لم يفعل ذلك

---

(١) يمكن أن يقال إن الإجابة مريجة فحسب، لكنها ليست دينا بالمعنى الدقيق، طالما أنه لا يمكن تحقيقها بالوسائل الطبيعية، ويبدو عندئذ أننا سوف نواجه الإحراج التالى: أما أن النفس، بعد الموت، ستظل بغض النظر عن التدخل الإلهي، فى حالة "غير طبيعية"، أو أنه لابد من مراجعة نظرية وحدة النفس مع البدن (المؤلف).

إلا عندما رأى أن المواقف الأرسطية صحيحة وسليمة فى ذاتها، وأنها تتفق مع الوحى المسيحى. أما فى حالة تناقضها الواضح معه، فإنه يرفضها، أو يقول إن تأويل الرشديين لهذه المواقف ليس هو التأويل الصحيح، أو على أقل تقدير لا تستلزمه بالضرورة مؤلفات أرسطو الفعلية؛ فهو مثلا فى شرحه لوصف أرسطو لله بأنه فكر يفكر فى ذاته، يلاحظ أنه لا ينتج من ذلك أنه لا يعرف الأشياء غير الله، لأنه بمعرفته لذاته يعرف كل شيء وآخر[1] ومع ذلك فمن المحتمل أن أرسطو التاريخى لم ينظر إلى المحرك الذى لا يتحرك على أنه يعرف العالم أو على أنه يهبه النعمة الإلهية. أنه علة الحركة بوصفه علة غائية لا بوصفه علة فاعلة، وقل مثل ذلك عندما يشرح كلمات أرسطو البالغة الغموض فى كتابه "النفس" فيما يتعلق بالعقل الفعال، وبقائها ودوامها بعد الموت. فالقديس توما يشرح الفقرة بأفضل طريقة وليس بالمعنى الذى يقول به الرشديون: فليس من الضرورى أن تنتهى إلى أن العقل عند أرسطو واحد عند كل البشر وأنه ليس ثمة خلود شخصى لقد كان القديس توما شغوفا لإنقاذ أرسطو من براثن الرشدية، وأن يبين أن فلسفته لا تتضمن بالضرورة أفكار العناية الإلهية، ولا أفكار الخلود الشخصى؛ ولقد نجح فى ذلك حتى ولو لم تكن شروحه على فكر أرسطو فى هذه المسائل سليمة فعلاً.

٢ – أن أرسطية القديس توما تبلغ من الوضوح حدًا تجعل المرء يميل إلى نسيان العناصر غير الأرسطية فى فكره، رغم أن من المؤكد أن مثل هذه العناصر موجودة. فالله مثلا فى ميتافيزيقا أرسطو، رغم أنه علة غائية فإنه ليس علّة فاعلة، فالعالم أزلى ولم يخلقه الله. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يتصور امكان كثرة من المحركات التى لا تتحرك على الأقل، تناظر المجالات المختلفة، والتى ترك علاقاتها بعضها ببعض وبالمحرك الذى لا يتحرك الأعلى- غامضة[٢] والله فى اللاهوت الطبيعى عند القديس توما، من ناحية أخرى، هو العلّة الفعالة الأولى وهو الخالق، بقدر ما هو العلّة الغائية:

(1) in 12, metaph. Lect. II.

(٢) قارن المجلد الأول "من تاريخ الفلسفة" اليونان وروما تأليف فردريك كوبلستون ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة رقم ٤٣٦، ص٤٢٤-٤٢٥ (المترجم).

وهـــو ليس منخرطًا فى عزلة رائعة وهو موضوع الحب Eros لكنه لا يؤثر من الخارج ad extra يخلق، ويحافظ، ويتواجد، ويهب النعمة الإلهية. وربما تنازل القديس توما لأرسطو بعض الشىء عندما وافق على الخلق منذ الأزل، ولم يحاول دحضـها؛ لكن لو حتى كان العالم بلا بداية فى الزمان، فإن خلقه واعتماده المطلق على الله لا يمكن البرهنة عليه أيضا. إن كل ما يوافق عليه القديس توما هو أن فكرة الخلق منذ الأزل لم يتضح أنها متناقضة ذاتيا، كذلك لا يمكن البرهنة على فكرة الخلق. وربما قيل إن موقف القديس توما من اللاهوت الطبيعى يشكل ملحقًا أو استكمالاً لموقف أرسطو، ولا يمكن أن يقال إنه ليس موقفًا أرسطيًا، لكن لابد لنا أن نتذكر أن الله عند القديس توما يخلق طبقا للعقل والإرادة وأنه علّة فاعلة أو خالق، أو هو علّة نموذجية- أعنى أنه يخلق العالم كمحاكاه متناهية لماهيته الإلهية، التى يعرف أنها قابلة للمحاكاة من الخارج بطرق متعددة. وبعبارة أخرى فإن القديس توما يستفيد من موقف القديس أوغسطين فيما يتعلق بالأفكار الإلهية، وهو موقف مستمد من الأفلاطونية المحدثة- إذا ما تحدثنا فلسفيًا، وهو بدوره تطوير للفلسفة الأفلاطونية والتراث الأفلاطونى ولقد رفض أرسطو الأفكار النموذجية عند أفلاطون، كما رفض الصانع Demiurge الأفلاطونى. هاتان الفكرتان معا موجودتان فى فكر القديس أوغسطين لكن مع تحويرهما وتعديلهما وجعلهما متماسكتين فلسفيا ومترابطتين بنظرية الخلق من العدم Creatio ex Nihilo التى لم يصل إليها اليونان. ويرتبط قبول القديس توما لهاتين الفكرتين- عند هذه النقطة - بأوغسطين، وكذلك بأفلاطون من خلال أفلوطين، أكثر من ارتباطهما بأرسطو.

ومن ناحية أخرى كثيرا ما يُطعن فى الإيمان المسيحى عند القديس توما أو أنه يصطدم بفلسفته الذى أثر فيها. فمثلا على حين أنه اقتنع بأن للإنسان غاية نهائية عليا فوق الطبيعة، وغاية نهائية عليا فوق الطبيعة فحسب، فقد كان مضطرًا لأن يتصور أن الصعود العقلى للإنسان إلى معرفة الله كما هو فى ذاته، ليس مثل معرفة الله كما هو فى ذاته، ليس مثل معرفة الرجل الميتافزيقى أو عالم الفلك، كما كان مضطراً لأن يضع الغاية النهائية للإنسان فى حياة أخرى قادمة، وليس فى هذه الحياة الدنيا، وهكذا

حور وعدل في التصور الأرسطي للسعادة. لقد كان مضطرا لإدراك عدم كفاية الدولة لتحقيق مطالب الإنسان كله، كما كان مضطراً للاعتراف بتبعية الدولة للكنيسة فى مسألة القيمة والكرامة: كما كان مضطراً- ليس فقط بالسماح للجزاءات الإلهية فى الحياة الأخلاقية للإنسان، بل أيضا لربط الأخلاق باللاهوت الطبيعى والموافقة- فى الواقع- على عدم كفاية الحياة الأخلاقية الطبيعية من حيث بلوغ السعادة، طالما أن الأخيرة تعلو فى طابعها على الطبيعة ولا يمكن بلوغها بالوسائل البشرية وحدها وأمثلة لمثل هذا الطعن فى - طعن اللاهوت فى الفلسفة- لا يمكن أن يكون هناك شك فى أنه متعدد. لكن ما أود أن ألفت النظر إليه الآن هو التوتر الكامن فى بعض النقاط بين مسيحية القديس توما وأرسطيته.

٣ - وإذا ما نظر المرء إلى فلسفة أرسطو كنسق متكامل، فسوف يظهر بالضرورة صراع ما إذا ما حاول المرء أن يجمع بينه وبين ديانة تعلو على الطبيعة. ذلك لأن الكلى والشمول هما الأهم والأكثر حقيقة بالنسبة للفيلسوف الأرسطى، وليس الفرد. ووجهة نظره هى ما يمكن للمرء أن يسميه وجهة نظر عالم الطبيعة، وإلى حد ما، وجهة نظر الفنان، فالأفراد يوجدون لخير النوع، ويستمر النوع فى الوجود عن طريق تتابع ظهور الأفراد، وأما أن يبلغ الموجود البشرى الفرد سعادته فى هذه الحياة الدنيا أولا يبلغها على الإطلاق. وليس الكون مستقرا للإنسان، ولا هو تابع للإنسان، بل ليس الإنسان سوى عنصر أو جزء من الكون- والواقع أن دراسة الأجرام السماوية وتأملها هى أكثر قيمة من دراسة وتأمل الإنسان أما بالنسبة للمسيحى، فالموجود البشرى الفرد له رسالته العلوية (أى التى تعلو على الطبيعة) فرسالته ليست رسالة دنيوية، كما أن سعادته النهائية لا يمكن بلوغها فى هذه الحياة الدنيا ولا بجهوده الذاتية الطبيعية. فالفرد يقف فى علاقة شخصية مع الله. ويمكن للمرء أن يشدد على جانب التجسد فى المسيحية، ويظل من الصواب أن نقول إن كل شخص بشرى هو- فى النهاية- أكثر قيمة من العالم المادى كله الذى يوجد من أجل الإنسان، بينما يوجد العالم المادى والإنسان فى نهاية الأمر، من أجل الله؛ صحيح أن من الممكن أن نعتبر الإنسان عنصراً من عناصر الكون، طالما أنه عضو فى الكون يضرب بجذوره فى العالم المادى

من خلال بدنه، وإذا ما اعتنق المرء - كما فعل القديس توما سيكولوجيا أرسطو، ونظرية النفس باعتبارها - بالطبيعة - صورة البدن، وتتفرد عن طريق البدن وتعتمد عليه فى معرفتها، فإن المرء لا يفعل شيئا سوى إبراز وضع الإنسان بوصفه عضواً فى الكون cosmos ومن هذه الوجهة من النظر، على سبيل المثال، ينقاد المرء إلى النظر فى العيوب المادية والعذاب المادى، فموت المرء وفساده، كمساهمة فى خير الكون وانسجامه، مثل الظلال التى تطرح لإبراز أضواء الصورة ككل، ومن هذه الوجهة من النظر أيضا يتحدث القديس توما عن الجزء بوصفه موجوداً من أجل الكل، العضو من أجل البدن كله، مستخدمًا المماثلة المستمدة من الكائن الحى. وهناك- كما سلمنا من قبل- جانبا من الحق فى هذه الوجهة من النظر، ولقد تمَّ تدعيمهما والدفاع عنها بقوة بوصفها نظرة صحيحة فى مقابل المذهب الفردى الزائف وفى مواجهة النزعة التشبيهية Anthropocentricism فالكون المخلوق من أجل مجد الله، والإنسان جزء من الكون ولا شك فى ذلك. لكن هناك أيضا وجهة نظر أخرى تقول إن الإنسان موجود من أجل مجد الله. والكون المادى موجود من أجل الإنسان فماله مغزى ليس هو الكم بل الكيف، والإنسان ضئيل من وجهة نظر الكم لكن من زاوية الكيف جميع الأجرام السماوية معا تصبح شاحبة ولا مغزى لها إلى جانب شخص بشرى واحد و"الإنسان" فضلا عن ذلك موجود من أجل مجد الله. وليس المقصود ببساطة نوع الإنسان بل المقصود مجتمع الأشخاص الفانين الذين لكل منهم رسالة تعلو على الطبيعة، ومن ثم فتأمل الإنسان هو أكثر أهمية من علم الفلك وآلام الموجودات البشرية وعذابها لا يمكن تفسيره فلكيا فحسب وأنا لا أقول إن هاتين الوجهتين من النظر لا يمكن الجمع بينهما فضلاً عن أن القديس توما حاول الجمع بينهما- لكنى أقول إن الجمع بينهما يتضمن صراعًا معينًا وأن هذا الصراع موجود فى المركب التومائى.

ومادامت الأرسطية- إذا تحدثنا من زاوية تاريخية - كانت مذهبا "مغلقا" بمعنى أن أرسطو لم يتصور، ولم يكن فى استطاعته أن يتصور، نظاما يعلو على الطبيعة، وطالما أنها كانت نتاجا للعقل لم يساعده الوحى، فمن الطبيعى أن يشعر أهل العصر الوسيط بإمكانات العقل الطبيعى: ولقد كان ذلك أعظم إنجاز عقلى عرفوه، وهذا يعنى

أن أى لاهوتى قبل واستفاد من الفلسفة الأرسطية مثلما فعل القديس توما مضطر للاعتراف بالاستقلال النظرى للفلسفة، حتى على الرغم من اعترافه كذلك باللاهوت كمعيار ومقياس خارجي. وطالما كانت المسألة متعلقة باللاهوتيين فإن التوازن بين اللاهوت والفلسفة سيظل، بالطبع، قائماً لكن عندما يتعلق الأمر بالمفكرين الذين ليسوا لاهوتيين أساساً، فإن الدستور الممنوح للفلسفة- يميل إلى إعلان الاستقلال، إننا إذا ما نظرنا إلى الماضى- من عصرنا الحالى- واضعين فى ذهننا الميول البشرية، والشخصيات، والأمزجة، والنزعات العقلية للإنسان- فإننا نستطيع أن نرى أن قبول مذهب عظيم فى الفلسفة، معروف عنه أنه لا يستعين بالوحى فى تطوره سرعان ما يؤدى - عاجلاً أو آجلا، إلى نمط من الفلسفة يشق طريقه مستقلاً عن اللاهوت، وبهذا المعنى (والحكم تاريخى وليس حكم قيمة) فإن المركب الذى أنجزه القديس توما، محفوظ بالمخاطر من داخله، ودخول أرسطو بالكامل على المسرح، من المؤكد أن يعنى على المدى البعيد، انبثاق فلسفة مستقلة تعتمد أولا وقبل كل شىء وعلى نفسها وتقف على قدميها بينما تحاول المحافظ على العيش فى سلام مع اللاهوت، أحيانا جادة وأحيانا أخرى غير جادة، ولابد أن تحاول فى النهاية أن تقتلع اللاهوت، وأن تمتص مضمونه فى جوفها، ونحن نجد اللاهوتيين فى بداية العهد المسيحي يستفيدون من هذا العنصر أو ذاك من عناصر الفلسفة اليونانية ليساعدهم فى إثبات معطيات الوحى، واستمرت هذه العملية أبان تطور الفلسفة المدرسية فى العصر الوسيط، إلى أن ظهر المذهب الفلسفى الذى بلغ ذروة التطور؛ وعلى الرغم من أن الفضل الذى لا يقدر فى خلق المركب التومائى، لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى التحدى على المدى البعيد؛ وليس هدف كاتب هذه السطور أن يجادل فى مدى نفع الفلسفة الأرسطية فى خلق مركب فلسفى لاهوتى مسيحى أو أن يقلل على أى نحو من إنجاز القديس توما الأكوينى، بل بالأحرى الإشارة إلى أنه عندما يصبح الفكر الفلسفة ناضجا تماما تقريبا- وينال قدراً من الاستقلال الذاتى، فلا يمكن أن تتوقع انه سوف يظل إلى الأبد قانعا بالجلوس فى منزله مثل الابن الأكبر فى الحكاية التى رواها المسيح عن الابن الضال. أن تبنى القديس توما للفلسفة فى شخص أرسطو لا يمكن أن يوقف- إذا

تحدثنا من الناحية التاريخية- تطور الفلسفة وبهذا المعنى فإن مركبه يحتوى على صراع كامن.

٤ - إذا تحولنا فى النهاية إلى فحص موجز للتعارض الذى أحدثه تبنى القديس توما للأرسطية لوجدنا أن هذا التعارض لابد أن يُنظر إليه فى خلفية القلق الذى أحدثته الرشدية، أعنى تأويل الرشدية لأرسطو وهو ما سوف ندرسه فى الفصل التالى. فالرشديون متهمون، ومن المؤكد أن هذا الاتهام ليس بدون مبرر، بأنهم يفضلون سلطة فيلسوف وثنى على سلطة القديس أوغسطين و الكتب المقدسة بصفة عامة، وإفساد كمال الوحى، ولقد نظر بعض التقليدين الغيورين إلى القديس توما على أنه انتقل إلى معسكر الأعداء، وبالتالى فقد بذلوا جهدهم لضم التومائية لمعسكر الذين يدينون الرشدية. وتذكرنا الحقبة كلها بأن القديس توما كان مبدعًا فى عصره هو، وأنه شق طرقًا جديدة: ومن المفيد أن نتذكر ذلك فى الحقبة التى أصبحت فيها التومائية التراث اللاهوتى الصحيح والآمن. وبعض النقاط التى هوجم القديس توما من أجلها بقسوة من العقول الغاضبة، قد لا تكون أمرًا ندهش له فى يومنا الراهن بصفة خاصة، لكن الأسباب التى من أجلها هوجمت هى أسباب لاهوتية الطابع بشكل كبير، ولذلك فمن الواضح أن الأرسطية التومائية قد نظر إليها ذات يوم على أنها "خطرة" وأن الرجل الذى يقف أمامنا الآن وكان يُنظر إليها ذات يوم على أنها الدعامة الرئيسية للأرثوذكسية أصبح يُنظر إليه، من العقول الغاضبة على الأقل- على أنه الشخص الذى يبذر الطرائف؛ ولم تنحصر الهجمات فى أناس خارج نظامه الدينى وإنما عليه أيضا أن يواجه العداء حتى من الدومينيكان، ولم تصبح التومائية الفلسفة الرسمية للنظام الدومانيكانى إلا تدريجيا وكانت إحدى النقاط الرئيسية للهجوم على نظرية القديس توما فى واحدية الصورة الجوهرية. ولقد قامت منازعات ومناقشات فى باريس، حتى قبل الأسقف، حوالى عام ١٢٧٠ فالدومينيكان والفرنسيسكان - لاسيما الفرنسيسكانى بكام peckham(١)

(١) جون بكام (توفى عام ١٢٩٢) مطران إنجليزى انتظم فى سلك الفرنسيسكان حوالى عام ١٢٥٠- يعلم فى كالسفورد حوالى ١٢٧١-١٢٧٥ وفى روما عام ١٢٧٧- اختير كبيراً للأساقفة كانتربرى عام ١٧٧٩- دافع عن الأوغسطينية وأصر على نظام حقوق الكنيسة، كتب مجموعة من البحوث عن العلم، والكتاب المقدس والموضوعات الأخلاقية والتراتيل.. إلخ (المترجم).

اتهموا القديس توما أنه يساند فكرة تعارض تعاليم القديسين لاسيما القديس أوغسطين والقديس أنسلم وكان بكام ومعه الدومينيكاني روبرت كيلواردباي Robert kilqardby[(١)] قد أكدا هذه الوجهة من النظر في رسائلهما. وكان الأساس الأول للشكوى هو أن نظرية القديس توما عجزت عن تفسير كيف كان الجسد الميت للمسيح هو نفسه الجسد الحي طالما أنه- طبقا لما يقوله القديس توما- لا يوجد سوى صورة جوهرية واحدة في الجوهر البشري، وهذه الصورة وهي النفس تُسترد بعد الموت، وتستخرج أشكال أخرى من الوجود بالقوة للمادة. ومن المؤكد أن القديس توما يذهب إلى أن الجسم الميت ليس هو نفسه بالضبط الجسم الحي. لكنه هو نفسه فقط طبيعة ثانية Secundum Quid[(٢)] ونظر بكام وأصدقاؤه إلى هذه النظرية على أنها تقضي على احترام الأجسام ورفات القديسيين غير أن القديس توما يؤكد أن جسد المسيح الميت يظل متحدا مع الإله ومعنى ذلك أنه ظل حتى في القبر متحدا مع كلمة الله وجدير بالعبادة كما كانت نظرية سلبية المادة وبساطة الملائكة من بين الأفكار الجديدة التي ينطبق عليها الاستثناء.

في السابع من مارس عام ١٢٧٧ أو أن "ستفن تمبير" أسقف باريس مائتين وتسع عشرة قضية، تهدد كل منْ يعتنقها بالحرمان من الكنيسة[(٣)] وكانت هذه الإدانة موجهة أساسا ضد الرشديين لاسيما "سيجردي برايان"[(٤)] والقديس توما لدرجة أن التوماوية قد تأثرت بأعمال هذا الأسقف، وهكذا فإن النظريات الخاصة بوحدة العالم، ووحدة المادة كمبدأ للتفرد وكذلك مبدأ تفرد الملائكة وعلاقتهم بالكون قد أدينت، رغم أن مبدأ وحدة الصورة الجوهرية لم تظهر إلا في الإدانة، ويبدو أنها لم تدن في باريس قط من الناحية الشكلية، برغم أنه قد تم لومها في المنازعات والمناقشات الإسكولائية.

---

(١) فيلسوف إنجليزي وعالم في النحو واللغويات في القرن الثالث عشر (المترجم).

(2) S.T. III a, 50,5.

(٣) منها قضايا أفلاطونية مثل أن النفس الناطقة ليست صورة الجسم وأنها ليست في الجسم إلا كالنوتي في السفينة، وقضايا أخرى مثل الخلق بوسطاء.. ومثل أفكار علم الله بالجزئيات، ووحدة العقل للنوع الإنساني وأفكار الخلود الشخصي... الخ (المترجم).

(٤) أحد الرشديين الذين يتحدث عنهم المؤلف في الفصل القادم (المترجم).

ولقد سمح بإدانة باريس فى ١٨ مارس عام ١٢٧٧ بواسطة الإدانة فى أكسفورد المستلهمة من "روبرت كيلواردباى" كبير أساقفة كانتربرى حيث أدينت أبين قضايا أخرى القضايا الخاصة بوحدة الصورة الجوهرية وسلبية المادة ولقد لاحظ "كيلواردباى" فى رسالة له أنه حرم القضايا لأنها خطرة دون أن يدينها بالهرطقة. والواقع أنه لا يبدو أنه كان مفرطا فى التفاؤل بالنسبة للنتائج المحتملة لتحريمه طالما أنه قدم صكوك الغفران لأربعين يوما لأى إنسان يحجم عن شرح الأفكار الممنوعة، ولقد تكررت إدانة "كيلواردباى" عند خلفائه لكبير أساقفة "كانتربرى" "بكام" الفرنسيسكانى فى ٢٩ أكتوبر عام ١٢٨٤ رغم أن التوماوية فى ذلك الوقت. تم قبولها رسميا فى السلك الدومينيكانى، على الرغم من أن بكام قدم تحرم القضايا الجديدة فى ٣٠ أبريل عام ١٢٨٦، معلنا أنها قضايا هرطقة.

فى هذه الأثناء كانت التوماوية تنتشر وتنال شعبية بين الدومينيكان على نحو ما كان متوقعا فى حالة مثل هذا الإنجاز الرائع عن طريق أحد أعلامها ففى عام ١٢٧٨ كان مجلس الرهبان الدومينيكانى فى ميلانو ومجلس الرهبان فى باريس عام ١٢٧١ يتخذ خطوات لوقف الاتجاه العدائى الذى كان واضحًا بين دومانيكان أكسفورد كما أن مجلس الرهبان فى باريس منع إدانة التوماوية رغم أنه لم يرحب بقبولها. وفى عام ١٢٨٦ أعلن مجلس آخر للرهبان فى باريس أن أساتذة الجامعة الذين أظهروا عداء للتوماوية ينبغى عزلهم من مناصبهم، رغم أنه لم يحدث إلا فى القرن الرابع عشر أن أصبح قبول التوماوية إجباريا لأعضاء السلك الدومينيكانى، وكان من الطبيعى أن يؤدى نمو شعبية التوماوية فى العقدين الأخيرين من القرن الثالث عشر إلى حد أن نشر مؤلفون دومانيكان ردودا للهجمات التى وجهت إليه. وهكذا فإن الكتاب الذى نشره "وليم دى المير"[1] الراهب الفرنسيسكانى تحت عنوان "تصحيح للأخوة التوماويين" وقد سمّى فيما بعد تصحيحات للتصحيح، وذلك مثل كتاب دفع حقيقى حول

(١) فيلسوف ولاهوتى إنجليزى توفى عام ١٢٩٠ كان أستاذا بجامعة باريس حوالى عام ١٢٧٥ وجه نقدا للقديس توما فى كتابه المذكور عام ١٢٧٨ (المترجم).

الأوضاع الفاسدة (أو كما أطلق عليه التصحيح) نشره رامبرت دى بولونيا Rambert of Bologne قرب نهاية القرن وهو الذى قام الفرنسسكان بدورهم بالرد عليه وبعد ذلك فى عام ١٢٧٩ فى مجلس الرهبان العام فى أسيسى Assisi حرم قبول القضايا التى أدينت فى باريس عام ١٢٧٧ على حين أن مجلس الرهبان العام فى ستراسبورج أمر أولئك الذين يستخدمون "الخلاصة اللاهوتية" للقديس توما ألا يفعلوا ذلك دون استشارة كتاب وليم دى ملر "التصحيحات" غير أنه من الطبيعى أن تقل هجمات الفرنسيسكان وآخرين بعد أن ارتفع القديس توما فى الثامن عشر من يوليو عام ١٣٢٣ . وفى عام ١٣٢٥ إلى مصاف القديسيين[١]، فقد سحب أسقف باريس فى ذلك الوقت انتقاداته من هذا القبيل، إلا أن خلفاء "بيكام" لم يؤكدوا انتقاداته أو يكرروها وبدأت المعركة تصل بالتدريج إلى نهايتها. وفى بداية القرن الرابع عشر تحدث توماس أو سوتون Sulton عن الأكوينى على أنه- بشهادة الجميع "الدكتور الشامل" ومن الطبيعة أن تمكن التوماوية لنفسها فى تقدير المفكرين المسيحيين نظرا لاكتمالها ولفصاحتها وعمقها: فقد كانت تقريبا مركبا معقولاً من اللاهوت والفلسفة اجتذب الماضى واندمج فيه فى حين أنها فى الوقت نفسه قد استفادت من أعظم المذاهب الفلسفية فى العالم القديم. لكن رغم ما أثارته التوماوية، أو بعض جوانبها فى البداية- من شكوك عدائية فقد كان مكتوباً عليها أن تموت موتا طبيعيا فى مواجهة جدارة المذاهب التى لا يمكن إنكارها، ولا ينبغى أن نفترض أن التومانية قد اكتسب أبداً طوال العصور الوسطى ذلك المركز الرسمى فى حياة الكنيسة الذى شغلته منذ المنشور البابوى للبابا ليو الثالث عشر[٢] ولقد واصل بطرس اللمباردى فى كتاب "الأحكام

---

(١) فى أول مارس ١٣١٨ أعلن الباب يوحنا الثانى والعشرون أن مذهب توما معجزة من المعجزات، وأنه بمفرده يفيض على الكنيسة فوراً- وفى ١٨ يوليو ١٣٢٣ أعلنه قديسا، وتعاقبت الوسائل البابوية فى امتداد مذهبه والحض على استمساك به حتى جاء البابا ليون الثالث والعشرون فى ٤ أغسطس ١٥٧٩ رسالة مشهورة مبهمة المعنى (المترجم).

(٢) البابا ليو الثالث عشر (١٨١٠-١٩٠٣) بابا روما (١٧٨-١٩٠٣) قضى فى كرسى البابوية خمسا وعشرين سنة نفخ فيها روحا جديدة جعلها أكثر استجابة لمطالب العصر (المترجم).

أو الشروح" لعدة سنوات على حين أنه فى فترة "عصر الإصلاح كان هناك كراسى فى الجامعات لعرض نظريات لا القديس توما ودانزسكوت، وجيل Giles أوف روما وحدهم بل أيضا عرض الاسميين من أمثال "وليم الأوكامى" "وجرائيل بيل" والواقع أن التنوع كان القاعدة على الرغم من أن التوماوية أصحبت فى فترة مبكرة المذهب الرسمى للنظام الدومنيكانى، وانقضت عدة قرون قبل أن تصبح المذهب الرسمى للكنيسة بأى معنى حقيقى (وأنا لا أعنى بذلك أنه حتى "الأب الأزلى" أى بعد التوماوية بالمعنى الذى تتميز فيه عن مذهب دانزسكوت، مثلا، قد فرضت على جميع الأنظمة الدينية والمؤسسات الكنسية ذات الدراسات العليا. إلا أن من المؤكد أن التوماوية قد اقترضت كمعيار ينبغى على الفيلسوف الكاثوليكى عنده أن يخالف فقط عندما يستلهم بعض المبررات التى تبدو له ضرورية، وعندئذ بدون عدم اعتبار للوضع الفردى الآن الذى يتفق مع التوماوية ينبغى النظر إليه فى ضوء الظروف التاريخية للعصور الحديثة. ولكى تكون المسألة واضحة فإن هذه الظروف ليست هى التى حدثت فى العصور الوسطى.

الفصل الثانى والأربعون

"الرشدية اللاتينية: سجر البريانتى"

اتجاهات الرشدية اللاتينية- سجير البريانتى (١٢٤٠-١٢٨٤) دانتى وسيجر البريانتى- معارضة الرشدية- إدانات..

١ - أصبح مصطلح "الرشدية اللاتينية" من الذيوع والانتشار بحيث يصعب علينا عدم استخدامه، لكن لابد من الاعتراف بأن الحركة التى اتسمت بهذا الاسم كانت تكاملية وراديكالية للمذهب الأرسطى. فقدكان أرسطو الراعى الحقيقى للحركة وليس ابن رشد، على الرغم من أنه نُظر إلى الأخير على أنه الشارح على الأصالة، وكان له أتباع فى تأويله السيكولوجى لأرسطو؛ النظرية التى تقول إن العقل المنفعل ليس أقل من العقل الفعال هى واحدة وهى نفسها عند كل الناس وهذا العقل الوحدوى هو وحده الذى يبقى بعد الموت لدرجة أن الخلود الشخصى الفردى الذى يُستبعد فُهم فى القرن الثالث عشر على أنه السمة الخاصة بالأرسطيين الراديكاليين، ولما تدعمت هذه النظرة عن طريق تأويل الرشديين لأرسطو، عرف أنصارهما بأنهم "الرشديون" ولسُت أدرى كيف يمكن أن يكون هناك استثناء فى استخدام هذا المصطلح.. بشرط التحقق بوضوح من أن الرشديين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أرسطيون لكن منهم رشديين. إذ يبدو أنهم ينتمون إلى كلية الآداب بباريس، وأنهم دفعوا دعمهم لأرسطو كما فسره ابن رشد- بقدر ما درسوا نظريات الفلسفة التى تتعارض مع العقيدة المسيحية والنقطة البارزة فى نظريتهم والتى جذبت أشد انتباه هى النظرية التى تقول إن هناك نفس عاقلة واحدة فى كل البشر وتبنى تأويل ابن رشد تعاليم أرسطو الغامضة

الملتبسة– فى هذا الموضوع– يؤكدون أنه ليس العقل الفعال فقط، بل أيضا العقل المنفعل واحد وهو نفسه عند كل البشر والنتيجة المنطقية أن الموقف هى إنكار الخلود الشخصى والجزاءات فى الحياة الأخرى؛ وهناك نظرية أخرى من النظريات المارقة وهى بالصدفة نظرية أرسطية لا شك فيها هى نظرية قدم العالم أو أزليته ومن المهم أن نلاحظ فى هذه النقطة بين الرشديين والقديس توما فعلى حين أن قدم العالم عند القديس توما (أو حلقة) لم يبرهن على استحالته فمن المؤكد أنه لم تتم البرهنة صحته (ونحن نعرف عن طريق الوحى أن العالم – كأمر واقع– لم يخلق منذ الأزل) ويذهب الرشديون إلى أن أزلية العالم أو قدمه، أزلية التغير والحركة، يمكن البرهنة عليها فلسفيا، ويظهر من ناحية أخرى أن بعضهم ينكر متبعين أرسطو، العناية الإلهية– ويؤكدون متابعين ابن رشد فى تأكيد مبدأ الحتمية، ومن ثم فيمكن أن تفهم بلا مشقة لماذا هاجم اللاهوتيون الرشديين، أما على نحو ما هاجم القديس بونافنتيرا أرسطو أو على نحو ما ذهب القديس توما، وذهب إلى أن المواقف الرشدية الخاصة هى كاذبة من الناحية الداخلية، بل أيضا أنها لا تمثل الفكر الحقيقى الواقعى، أو على الأقل التعاليم الواضحة لأرسطو.

وهكذا اضطر الرشديون أو الأرسطيون الراديكاليون إلى التوفيق بين نظرياتهم الفلسفية وبين العقائد اللاهوتية، ما لم يكونوا مستعدين (وهو لم يكونوا مستعدين) ببساطة إلى إنكار الأخيرة. وبعبارة أخرى كان عليهم تزويدنا ببعض النظريات عن العلاقة بين العقل والإيمان تسمح لهم أن يؤكدوا مع أرسطو أن هناك نفسا عاقلة واحدة فقط عند كل البشر، وأن يؤكدوا فى الوقت نفسه مع الكنيسة أن لكل إنسان نفسًا فردية عاقلة، ويقال فى بعض الأحيان أنهم لكى يبلغوا هذا التوفيق وتلك المصالحة فإن عليهم اللجوء إلى نظرية الحقيقة المزدوجة مؤكدين أن الشئ يمكن أن يكون صادقًا– فى الفلسفة أو طبقا للعقل، وأن ضده يمكن مع ذلك أن يكون صادقًا فى اللاهوت، أو طبقا للإيمان. والواقع أن "سيجر البربانتى" يتحدث بهذه الطريقة، وهو يعلن أن هناك قضايا معينة لأرسطو وابن رشد لا يمكن دحضها رغم أن القضايا المفارقة صادقة طبقا للإيمان، وهكذا فإنه يمكن البرهنة عقليا أنه ليس ثمة سوى نفس

عاقلة واحدة عند كل البشر، رغم أن الإيمان يجعلنا على يقين من أنه لا يوجد سوى نفس عاقلة واحدة فى كل جسم بشرى. فإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر منطقية فقد يؤدى ذلك إلى رفض أما اللاهوت أو الفلسفة، الإيمان أو العقل. غير أن الرشديين يبدو أنهم يقصدون أن فى النظام الطبيعى الذى يتعامل معه الفيلسوف فإن النفس العاقلة يبدو أنها واحدة عند كل البشر غير أن الله بمعجزة يجعل هذه النفس العاقلة كثيرة. ويستخدم الفيلسوف عقله الطبيعى، وعقله الطبيعى يخبره بأن النفس العاقلة واحدة عند كل البشر؛ على حين أن عالم اللاهوت الذى يتعامل مع نظام ما فوق الطبيعة ويعرض للوحى الإلهي يؤكد لنا أن الله بمعجزة يجعل كثيراً ما لا يكون كثيراً عن طريق الطبيعة. وبهذا المعنى يكون ما هو صادق فى الفلسفة كاذبا فى اللاهوت والعكس وهذا النمط من الدفاع الذاتى لا يلجأ بالطبع إلى اللاهوتين الذين لا يكونون مستعدين تماما للتسليم بأن الله يتدخل كلى ينجز بمعجزة ما هو مستحيل من الناحية العقلية، ولم يكونوا يتعاطفون كثيراً مع المنهج البديل للدفاع عن النفس الذى يتبناه الرشديون وأعنى به جدالهم فى أنهم ينقلون، ببساطة تعاليم أرسطو، وطبقا للموعظة المعاصرة- ربما عن طريق القديس بونافنتيرا- "هناك بعض طلاب الفلسفة يقولون أشياء معينة لا تكون صادقة فى نظر الإيمان. وعندما يقال لهم إن شيئا ما يردون بأن أرسطو قال ذلك لكن أنهم هم أنفسهم لم يؤكدوه وإنما هم يرددونه فقط بكلمات أرسطو" ولقد عومل هذا الدفاع على أنه مجرد خدعة من جانب اللاهوتيين، وله ما يبرره من زاوية موقف الرشديين تجاه أرسطو.

٢ – ولقد كان سيجر البرابانتى هو أول الرشديين أو الأرسطيين وقد ولد حوالى ١٢٣٥ وأصبح معلمًا فى كلية الآداب بباريس وفى عام ١٢٧٠ أدين بسبب نظرياته الرشدية، ويبدو أنه لم يدافع عن نفسه بالقول بأنه يروى آراء أرسطو فحسب. وليس فى نيته أن يعتنق ما يتعارض مع الإيمان لكنه عدل كذلك موقفه إلى حد ما. ولقد قيل إنه تحول عن الرشدية عن طريق مؤلفات القديس توما لكن ليس ثمة دليل مؤكد على أنه هجر الرشدية تماما، ولو أنه فعل ذلك لكان من الصعب، أن نفسر لماذا جاء اسمه فى إدانات عام ١٢٧٧ ولماذا طلبت منه قاضى محكمة التفتيش فى فرنسا، سيمون دى

فال، المثول أمام محكمته. وعلى كل حال لا يمكن حسم مسألة التغير فى آراء سيجر وتأكيدها إلا بعد أن يحسم الترتيب الزمنى لمؤلفاته وتشمل مؤلفاته التى اكتشفت: "النفس العاقلة" ، "قدم العالم"، "العلل الضرورية والعارضة"، "موجز عن الكون والنساء"، "بعض المسائل الطبيعية"، "بعض المسائل الأخلاقية"، "بعض المسائل المنطقية"، "بعض المسائل الميتافيزيقية"، "بعض المسائل فى علم الطبيعة"، "ست مستحيلات"، "شذرات عن النفس" ويبدو أن حديثه عن "العقل" كان رداً على كتاب القديس توما "وحدة العقل ضد الرشدية" ولقد أكد "سيجر" فى رده أن العقل الفعال هو الله، وأن غبطة الإنسان على الأرض تعتمد على الاتحاد مع العقل الفعال. وسواء كان "سيجر" لا يزال يؤمن بوحدة النفس فى ذلك الوقت أم لا، فإن ذلك يعتمد على ما يعتقده حول وحدة العقل المنفعل أو تعدده: ولا يمكن الانتهاء من ذلك دون ضجة كبيرة من التوحيد بين العقل الفعال وبين الله، تدل على أنه مازال يأخذ بوحدة نفسية على غرار ابن رشد، وإذا كان سيجر قد استغاث بروما من محاكم التفتيش فربما كان ذلك لأنه كان يشعر بأنه اتهم بالهرطقة ظلما، ومات فى أورفيتو Orvieto[1] حوالى ١٢٨٢ بأن اغتاله سكرتيره المجنون.

ذكر سيجر البربانتى مرتبطا بمجادلات الرشدية فقط يعنى تقديم نظرية جزئية لفكره مادام هذا الفكر كان مذهبا عرضه هو ولم يكن مجرد نقاط معزولة تابع فيها ابن رشد. غير أن مذهبه على الرغم ن أنه يعترف بأنه مذهب الأرسطية الحقة، يختلف كثيراً جداً فى جوانب مهمة عن فلسفة أرسطو كما، جاء فى كتب التاريخ ولابد أن يكون ذلك كذلك إذا ما كان يتابع ابن رشد. فمثلاً على حين أن أرسطو ينظر إلى الله على أنه المحرك الأول بمعنى أنه العلّة الأولى المطلقة، لا بمعنى العلة الأولى الفاعلة، فإن سيجر يتابع ابن رشد فيجعل من الله العلة الأولى الخالقة فالله يعمل بطريقة متوسطة عن طريق علل مباشرة ثم تفيض العقول بالتتابع، ومن هذه الزاوية فإن سيجر يتبع ابن

(١) أورفيتو Orvieto مدينة فى الجزء الأوسط من إيطاليا اسمها القديم فلسونا (المترجم).

سينا أكثر مما يتابع ابن رشد، لدرجة أنه كما يلاحظ "فان ستيمبرجهن"، لا يمكن أن نسمى فلسفة سيجر بدقة متناهية الرشدية الراديكالية. كما أننا لا نستطيع أن نسميها بدقة الأرسطية الراديكالية إذا ما كان فى ذهن المرء أرسطو الذى تحدثت عنه كتب التاريخ رغم أنه لفظ مناسب تماما إذا ما كان المرء ينظر إلى نوايا سيجر أما بالنسبة لمسألة أزلية الخلق فإن سيجر يتابع أرسطو، لكن بسبب أن الفلاسفة المسلمين تابعوا أرسطو فى هذه النقطة أكثر من أن يكون السبب ما قاله أرسطو نفسه فى هذا الموضوع، مادام الأخير لم ير أن هناك "خلقا" على الإطلاق وبالمثل: فكرة سيجر القائلة بأن جميع الأحداث الأرضية محتوية بواسطة حركات الأجرام السماوية لطمة للفلسفة الإسلامية ومن ناحية أخرى على حين أن الفكرة التى تقول إنه لا توجد أنوا ع يمكن أن يكون لها بداية، ومن ثم فلا يوجد ما يمسى بالإنسان الأول، هى فى الأصل فكرة أرسطية، وفكرة العود الأبدى أو المسار الدائرى للأحداث المحتومة لم توجد عند أرسطو.

أما بالنسبة لأفكار وحدة النفس وقدم العالم وأزليته عند سيجر فيبدو أنه قد تراجع عن آراء الهرطقة. وعند شرحه لكتاب "النفس De Aniama" على سبيل المثال، فإنه يوافق فحسب على أن وحدة النفس عند ابن رشد غير صحيحة، بل تقدم فقام بتقدير الاعتراضات التى أثارها ضده القديس توما وآخرون، وهكذا ذهب إلى أنه يستحيل لفعلين فرديين فى موجودين بشريين مختلفين أن يسيرا متأنين من ملكة أو مبدأ عقلى يكون من حيث العدد واحد. وبالمثل فى مسائل الطبيعة physics سلَّم بأن الحركة لا يمكن أن تكون أزلية وأن لها بداية على الرغم من أن هذه البداية لا يمكن البرهنة عليها عقليا لكن كما بينا من قبل، فإنه يصعب أن تؤكد عن يقين ما إذا كان هذا التغير الظاهر على المسرح يتضمن تغيراً حقيقيًا فى الرأى أو ما إذا كان مساراً تحفظيا تبنت آراء الإدانة لعام ١٢٧٠ .

٣ – واقعة أن دانتى وضع سيجر البرباتى فى الجنة، بل إنه وضع كلمات الثناء عليه على لسان القديس توما، من الصعب تفسير خصومته. ولقد كان "ماندونت" يؤمن

من ناحية أن سيجر البربانتى كان رشدياً حقيقياً، ومن ناحية أخرى أن دانتى كان معارضا للرشدية، قد اضطر إلى القول بأن دانتى من المحتمل أنه لم يكن يعرف شيئاً عن نظريات سيجر لكن مثلما أشار "جلسون" أن دانتى أيضا وضع ولحق بالقديس بونافنتورا الأب "يواقيم أن فلور" وعلى الرغم من أن نظرياته قد رفضها كل من القديس بونافنتيرا والقديس توما الأكوينى ومن غير المحتمل إلى أقصى حد أن دانتى لم يكن على وعى بما يفعله فى حالة كل من يواقيم وسيجر ولقد ذهب جلسون نفسه إلى أن سيجر البربانتى كما يظهر فى "الكوميديا الإلهية" -ليس كثيراً أن سيجر البربانتى الذى تتحدث عنه بالفعل كتب التاريخ- يظهر على أنه يرمز إلى القديس توما اللاهوت النظرى. القديس برنارد اللاهوتى الصوفى. وعلى حين أن أرسطو يمثل الفلسفة فى الأعرافـLimbo[1] فإن سيجر بما أنه مسيحى فإن دانتى يضعه فى الجنة، ومن ثم فعندما روى دانتى أن القديس توما يثنى على سيجر البربانتى فإنه لم بكن يقصد أن يجعل القديس توما الذى تحدثت عنه كتب التاريخ يثنى على سيجر المعروف تاريخيا لكن بالأحرى يجعل اللاهوت النظرى يرسل بتحياته إلى الفلسفة (ويشرح جلسون بطريقة الحوار تناد القديس بونافنتيرا على يواقيم فى الكوميديا الإلهية).

ويبدو لى أن تفسير جلسون للمشكلة معقولاً.. غير أن هناك ممكنات أخرى فيذهب برونو ناردى Bruno Nardi (وقد تابعه فى ذلك ميجل أسين) أن تفسير المشكلة يمكن فى واقعة أن دانتى لم يكن تومائيا خالصاً، ولكن جمع نظرية لا فقط من مصادر إسكولائية أخرى، بل فقط من فلاسفة مسلمين لاسيما ابن رشد الذى يكن له إعجاباً خاصاً. ولما كان دانتى لم يستطيع أن يضع ابن سينا وابن رشد فى الجنة فقد وضعهم فى الإعراف بينما وضع النبى فى النار[2] لكن لما كان سيجر مسيحيا فقد وضعه فى الجنة. ولقد حاول دانتى أن يبنى عامداً تقديره لاحترام سيجر للفلسفة الإسلامية.

---

(١) موطن الأرواح الفاضلة التى لا تدخل الجنة لسبب يخرج عن إرادتها ولا تدخل النار أيضا لأنها ليست من العصاة فهى فى مرحلة بين بين (المترجم).

(٢) تعصب أعمى وسذاجة بالغة السخف (المترجم).

وحتى إذا كان ما يقوله برونو ناردى عن المصادر الفلسفية لدانتى -صحيحًا فيبدو لى أن تفسيره من الأفضل أن يضم إلى تفسير جلسون. وإذا كان دانتى معجبا بفلاسفة الإسلام، وقد تأثر بهم فلابد أن يفسر لماذا وضع سيجر فى الجنة، لكن يمكن أن يفسر لماذا أثنى على سيجر الذى كان رشديا، فمن المؤكد أنه عرف كذلك أن القديس توما كان معارضًا للرشدية، فما لم يجعل دانتى من القديس توما رمزًا للاهوت النظرى- كما ذهب جلسون- وجعل سيجر الرشدى رمزا للفلسفة، بالضبط لأن سيجر كان عضوًا فى كلية الآداب بباريس، ولم يكن لاهوتيا؟ فى هذه الحالة كما يقول جلسون، لابد أن يكون ثناء القديس توما على سيجر لابد أن يمثل فضل اللاهوت على الفلسفة.

ولقد أصبحت المشكلة معقدة بسبب منازعات م. فإن ستينبرجن وقوله إن سيجر البربانتى تخلى عن الرشدية من حيث معارضتها للاهوت واقترب من موقف القديس توما- ولو صَّح ذلك، ولو كان دانتى على وعى بأن سيجر غير آراءه، فإن مشكلة تفسير كيف كان القديس توما يثنى على سيجر- من الواضح أنها سوف تقل كثيرًا، وبعبارة أخرى لكن تحصل على تفسير مقنع لواقعة لماذا لم يضع الشاعر سيجر فى الجنة فقط بل أيضا يجعل عدوه القديس توما يلهج عليه بالثناء- وكان عليه أن يحصل أولا على فكرة دقيقة ومقنعة لا فقط عن التعاطف الفلسفى لدانتى، بل أيضا تطور آراء سيجر(١).

٤ - لقد سبق أن رأينا أن فلسفة القديس توما أظهرت قدرًا ملحوظًا من المعارضة من جانب الفلاسفة الإسكولائيين. لكن حتى إذا ما قامت محاولات فى توريط القديس توما فى إدانات الأرسطية الرشدية، فسوف يظل من الصواب أن تقوم المجادلات حول النظريات التومائية مثل وحدة الصورة الجوهرية مجادلات محلية يمكن تمييزها عن المناظرة الرشدية التى يتحد فيها اللاهوتيون بصفة عامة بما فى ذلك القديس توما- فى جبهة واحدة مشتركة ضد هرطقة الفلاسفة وهكذا نجد أن

---

(١) قارن ب. ماندونت P.mandonnet: "سيجر البرابانتى" الطبعة الثانية عام ١٩١١ . ب. ناردى : "سيجر البربانتى والكوميديا الإلهية" عام ١٩١٢ . ف. فان سيتينبرجهن: مؤلفات ونظريات سيجر البرابانتى: عام ١٩٣٨- ايتن جلسون "دانتى والفلسفة ١٩٣٩ الترجمة الإنجليزية.

الفرنسيسكان- من ألكسندر أوف هال، إلى القديس بونافنتيرا- إلى دانزسكوت، كانوا يداً واحدة مع الدومينكان من أمثال القديس ألبيرت والقديس توما، وأوغسطينيون من أمثال بيل الروماني، والاكليروس الدنيوي من أمثال هنرى أوف جيهنت- في معارضة ما اعتبروه حركة خطرة. من الموقف الفلسفي الأكثر أهمية في معارضتهم كان، بالطبع، رفضهم النقدي للنظريات ذات النزعة الهجومية. ومن هذه الزاوية في استطاعة المرء أن يذكر المؤلفات الآتية: القديس ألبيرت: "وحدة العقل ضد ابن رشد" (١٢٥٦). والقديس توما: "وحد العقل ضد الرشديين" (عام ١٢٧٠) جيل الروماني "إمكان تطهير العقل ضد ابن رشد" وأخطائه الفلسفية" وهو يعدد قوائم بأخطاء أرسطو والفلاسفة المسلمين. لكنه لا يعالج سيجر البربانتي) وريموند ليلي: "كتاب ضد أخطاء بؤتيوس وسيجر عام (١٢٢٠) و"كتاب ضد أخطاء ابن رشد".

غير أن اللاهوتيين لم يكونوا قانعين بالحديث أو الكتابة ضد الرشديين بل حاولوا أيضا ضمان إدانتهم الرسمية من السلطات الكنسية وكان ذلك أمراً طبيعياً، كما يمكن أن يرى من تأمل الصدام في النقاط الهامة بين الفلسفة الرشدية والإيمان، وأيضا عن طريق تأمل النتائج النظرية والعملية الممكنة لنظريات مثل وحدة النفس والحتمية. ومن ثم فقد أدان "ستفن تمبير" أسقف باريس عام ١٢٧٠ نظريات وحدة النفس، وإنكار الخلود الشخصي، والحتمية، وقدم العالم، وإنكار النعمة الإلهية، لكن على الرغم من هذه الإدانة فإن الرشديين واصلوا تعاليهم سراً (في الأركان وأمام الصبية على حد تعبير القديس توما) وعلى الرغم من أن أساتذة كلية الآداب قد منعوا عام ١٢٧٦ من دراسة المسائل اللاهوتية وأنه في عام ١٢٧٦ حرمت التعاليم السرية في الجامعة وأدى ذلك إلى إدانة أكثر في ٧ مارس عام ١٢٧٧ عندما أدان أسقف باريس ٢١٩ قضية وحرمان أي شخص يصر على اعتناقها، ولقد استهدفت الإدانة أساساً تعاليم "سيجر البربانتي" وبؤوتيوس أف ديسيا كما تضمنت خدعة "الحقيقة المزدوجة" ولقد كان بؤوتيوس أوف ديسيا " معاصراً لـ"سيجر البربانتي" فكرة عقلية عن الجمال عرضها أرسطو ويؤكد أن الفلاسفة وحدهم هم الذين يستطيعون بلوغ السعادة الحقة في حين أن غير الفلاسفة يأثمون ويخطئون ضد النظام الطبيعي والقضايا المدانة أنه لا يوجد

حالة ممتازة غير أن تكرس نفسك للفلسفة وأن الرجل الحكيم لهذا العالم هو الذى يخلص تعاليم بؤوتيوس الذى كان بوصفه أستاذًا فى كلية الآداب، قد حذف أى ذكر لعالم ما فوق الطبيعة، ثم عالج التصور الأرسطى للجمال على أنه مقنع، على الأقل من وجهة نظر العقل.

الفصل الثالث والأربعون

مفكرون فرنسيسكان....

روجر بيكون: حياته وأعماله- فلسفة روجر بيكون- متى الأكوازيرتى- بطرس جون أوليفى- روجر مارستون- ريتشارد الميدلتونى- ريمون ليل.

١ - روجر بيكون هو واحد من مفكرى العصر الوسيط وأكثرهم إثارة. (حوالى ١٢١٢ إلى ما بعد ١٢٩٢) يدعى "دكتور العجائب" وهو يكون موضع اهتمام حتى لو انصب اهتمامه على العلم التجريبى فحسب، وتطبيق الرياضيات فى العلم. لكن ما جعله موضع اهتمام أكثر بدرجة ملحوظة هو أن اهتماماته العلمية اجتمعت مع تأكيد الفرنسيسكان على التصوف. وهكذا ذابت العناصر التقليدية مع النظرة العلمية التى كانت غريبة فعلا على الغالبية العظمى من اللاهوتيين والفلاسفة المعاصرين[1] وفضلا عن ذلك فإن روجر بيكون الذى كان مندفعًا وإلى حد ما عديم التسامح متسرعا وعجولاً اقتنع بحقيقة وقيمة آرائه والتباس وغموض كثير من المفكرين القادة فى عصره لاسيما أولئك الموجودين فى باريس، فقد كانوا مهمين ليس فقط من حيث إنهم فلاسفة بل أيضا كبشر، كان شخصاً مثيراً للقلق فى نظامه الدينى، لكنه كان فى الوقت نفسه واحداً من عظماء ذلك النظام وإحدى الشخصيات الرائدة فى الفلسفة البريطانية ولو أننا عقدنا مقارنة بين "روجر بيكون: و"فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) فمن المستحيل أن تكون المقارنة لصالح الأخير. ولقد لاحظ برفسور أدمسون Adamson" من المحتمل أكثر أنه

(١) أنا أشير هنا، بالطبع إلى العلم الطبيعى (المؤلف).

بكل إنصاف أننا عندما نتحدث عن إصلاح بيكون للعلم فإننا ينبغى علينا أن نشير إلى ذلك الراهب المنسى فى القرن الثالث عشر بدلا من الإشارة إلى قاضى القضاة الشهير اللامع فى القرن السابع عشر"[١] بينما لاحظ "بردج أنه على الرغم من أن فرانسيس بيكون كان كاتبا متفوقا بما لا حد له، فإن روجر بيكون كان له تقدير ذائعًا ونظرة ثاقبة تجمع بين الأمور الاستنباطية والاستقرائية وهى التى تخلق المكتشف العلمى"[٢].

ولد روجر بيكون فى التستر، ودرس فى أكسفورد على يد آدم مارس، وروبر جروستست- ويكن "روجر" للأخير إعجابًا كبيرًا ملاحظًا أنه كان يعرف الرياضيات والمناظير وأنه كان يمكن أن يعرف كل شىء وكان جروستست يعرف أيضا قدرًا كافيًا من اللغات لفهم حكماء الرجال من العصر القديم[٣]. ومن أكسفورد ذهب بيكون إلى باريس حيث تعلم هناك- فيما يبدو- بضع سنين، لكنه لم يكن للأساتذة فى باريس عنده إلا القليل من الاحترام. ومن ثم فقد لاحظ أن "الخلاصة" التى كتبها "ألكسندر أف هاليز لم يكن لها من الوزن إلا قدرًا قليلاً من الأهمية رغم أنه كان ينازع فى أصالتها[٤] وعلى حين أنه كان يلوم اللاهوتيين الذين يحشرون أنفسهم فى الفلسفة ولجهلهم بالعلوم، وليكرم غير المستحق لاتسند أف هالين، وألبيرت الكبير[٥] . ولقد كان الجهل بالعلوم وباللغات هى الاتهامات الرئيسية للمفكرين المعاصرين كما أنه وجد من الخطأ النظر باحترام إلى "كتاب الأحكام" لبطرس اللمباردى، وهو الاحترام الذى جعله مفضلا على الكتاب المقدس نفسه مع تفسيرات الكتاب المقدس الخاطئة[٦] وبعبارة

---

(١) روجر بيكون: فلسفة العلم فى العصور الوسطى ص ٧ (المؤلف).

(٢) ج. هـ. مدخل إلى الكتاب الكبير أو الفر الكبير" Opus maius P.xci (المؤلف)

(٣) الكتاب الثالث حوالى ٢٥ .

(٤) الكتاب الكثير نشرة ج. س. بروير ص٣٢٦ .

(٥) المرجع نفسه.

(٦) طلب منه الباب كليمنصو الرابع، وضع كتاب يمكن أن يتخذ أساسًا لإصلاح التعليم الكهنوتى للعلوم- فكتب فيما بين ١٢٦٧و ١٢٦٨ أعماله الشهير الثلاثة السفر الكبير (أو الكتاب الكبير، والسفر الصغير أو الكتاب الصغير وأخيرًا السفر الثالث أو الكتاب الثالث) وقد عادت عليه هذه المؤلفات بشهرة واسعة (المترجم).

أخرى كانت انتقاداته (التى كثيراً ما كانت ظالمة كما هى الحال مع القديس ألبير). تكشف عن الطابع المزدوج لفكره: الاهتمام الشديد بالعلم المفترق بالاتجاه التقليدي أو المحافظ لاحترام اللاهوت والميتافيزيقا. أما بالنسبة لأرسطو فقد كان بيكون من المعجبين بهذا الفيلسوف لكنه نفر مما اعتبره ترجمات لاتينية سيئة ومضللة لمؤلفاته، وأعلن أنه ينبغى حرقها جميعا، وأنه لو كان فى قدرته لفعل ذلك[١].

وعلى الرغم من أن بيكون لم يستفد إلا قليلا من الشخصيات العظيمة فى جامعة باريس، وقارن بين المفكرين فى باريس الذين لا يفضلهم، وبين المفكرين فى بلده فإنه التقى فى باريس برجل واحد على الأقل كان له تأثير دائم على فكره، بطرس ماريكورت، وبيكار Picard مؤلف "رسالة فى المغناطيس"، "ورسالة فى تركيب جديد للاسطرلاب"[٢] وتبعا لما يقوله روجر بيكون[٣] فقد كان الرجل الوحيد الذى يمكن الثناء عليه بأمان لإنجازات فى البحث العلمى. فقد ظل فى السنوات الثلاث الأخيرة يعمل فى إنتاج مرآة سوف تحدث الإشعال عن بعد وهى مشكلة لم يستطيع اللاتين حلها ولاهم حاولوا ذلك رغم الكتب التى كتبت فى الموضوع" ومن الواضح أن بطرس جذب ميول روجر بيكون للعلم التجريبى ونال احترامه عندما وضع مشكلات عن الطبيعة ذاتها بدلا من محاولة الإجابة عنها على نحو قبلى apriori دون الاستعانة بالتجربة.

انتظم بيكون فى سلك الفرنسيسكان حوالى عام ١٢٥٠ ودرس فى أكسفورد حتى عام ١٢٥٧ عندما كان عليه أن يتخلص من البحث العام بسبب تعرضه للشك والعداء من رؤسائه. غير أنه كان لا يزال مسموحا له بالكتاب على الرغم من أنه لم ينشر مؤلفاته. وفى يونيو ١٢٦٦ طلب البابا كلمنت الرابع من روجر بيكون أن يرسل له مؤلفاته. إلا أنه البابا توفى بعد ذلك بفترة قصيرة. ولا يعرف على وجه اليقين ما إذا

---

(١) موجز للفلسفة ص٤٦٩ .

(٢) الاسطرلاب.. Astrolable آلة قديمة لقياس ارتفاع الأجرام السماوية وتحديد مواقعها وهى عبارة عن قرص خشبى أو معدنى مدرج يقال إنها أقدم آلة علمية فى العالم (المترجم).

(٣) الكتاب الثالث حوالى ١٣ .

كانت المخطوطة وصلت روما أم لا وإذا كانت قد وصلت كيف كان استقبالها وعلى أية حال فقد دخل روجر فى متاعب عام ١٢٧٧ عندما كتب "مرآة الفلك" من أجل الدفاع عن أفكاره فى علم الفلك وفقد إدانه "ستفن تمبير" لهذا العلم وأحد الفرنسيسكان الذى كان شخصية رئيسية فى ذلك العصر وهو "جيروم أسكولى" استدعى روجر بيكون أمام مجلس الرهبان بتهمة تعليمه للبدع، ولقد أدى ذلك إلى سجن بيكون عام ١٢٧٨ ويبدو أنه ظل فى السجن حتى عام ١٢٩٢ وفى هذه السنة أو ليس بعدها بكثير- توفى ودفن فى أكسفورد فى الكنيسة الفرنسيسكانية.

كان عمل بيكون الرئيسى هو الكتاب الكبير أو السفر الكبير **Opus Maias** وهو الذى يمكن أن يكون قد أتمه وأرسله إلى البابا ثم الكتاب الصغير أو السفر الصغير **Opus Minus** والكتاب الثالث أو السفر الثالث **Opus tertium** وهى إلى حد ما تلخيصات للمادة التى اشتملت عليها "الكتاب الكبير" رغم أنها احتوت كذلك على مادة إضافية. ولقد عالج بيكون فى الكتاب الكبير على سبيل المثال الخطايا السبع فى اللاهوت. وهناك عدد من الكتب الأخرى مثل "مسائل حول طبيعات أرسطو" أو أيضا "مسائل حول الفلسفة الأولى" نُشرت فى المجلد الرابع عشر من مؤلفات لم تنشر لروجر بيكون التى لم يظهر منها حتى الآن سوى ست عشرة كراسة. ويبدو أن بعض هذه الأعمال قد كتبت كأجزاء من مشروع الكتابات الرئيسية.

كما كتب بيكون أيضا "موجز فلسفى" و "موجز فى الدراسات الفلسفية" و "موجز فى الدراسات اللاهوتية".

٢ - فى الجزء الأول من كتابه "الكتاب الكبير" يحصى بيكون أربعة أسباب رئيسية للجهل البشرى والفشل فى بلوغ الحقيقة.

أولا: الخضوع لسلطة لا تستحق **ثانيا**: العادة **ثالثا**: الأحكام الشائعة المبتسرة رابعا: ظهور المرء بمظهر الحكيم لتغطية جهله ولقد اعترف رجال من أمثال أرسطو وسيتكا، وابن رشد بالأسباب الثلاثة الأول، غير أن السبب الرابع هو أشدهم خطورة طالما أنه يجعل المرء يخفى جهلة بأن يتمسك بنتيجة عبادة سلطة لا ثقة فيها على أنها

حكمة حقيقية، وكذلك بالعادة وبالأحكام المبتسرة. فمثلا: لأن أرسطو قال شيئا ما فيعتبر قوله حقا. مع أن ابن سينا ربما يصحح ما قاله أرسطو، وابن رشد ربما يصحح ما يقوله ابن رشد. ومن ناحية أخرى لأن الآباء لم يتابعوا البحوث العلمية أخذ كأمر مسلّم به أن هذه الدراسات لا قيمة لها، غير أن ظروف العصر مختلفة أتم الاختلاف وما كان عذراً بالنسبة لهم لا يصلح الآن أن يكون عذرا لنا، لم يتحقق الناس من قيمة دراسة الرياضيات، واللغات، ومن ثم تراهم يقللون من قدر هذه الدراسات اعتماداً على الأحكام المبتسرة.

وفى الجزء الثانى يؤكد بيكون على الطابع المسيطر للاهوت، من بين العلوم: فالكتاب المقدس يحتوى على الحقيقة كلها لكنا نحتاج لتوضيح الكتاب المقدس إلى مساعدة القانون الكنسى والفلسفة، ولا يمكن إدانة الفلسفة والعقل بصفة عامة. طالما أن العقل هو الله. والله هو العقل الفعال (هكذا يفسر بيكون القديس أوغسطين معتمدا على أرسطو وابن سينا) وهو ينير الذهن البشرى الفردى الذى يلتقى معه فى نشاطه أن هدف الفلسفة إرشاد الإنسان إلى المعرفة. وخدمة الله، وهى تصلح إلى ذروتها فى الفلسفة الأخلاقية. ولا شك أن العلوم الأخلاقية والنظرية عند الوثنيين ليست كافية ولا تجد تمامها إلا فى اللاهوت المسيحى والأخلاق المسيحية. لكن ليس من الصواب إدانة أو إهمال أى جانب من جوانب الحقيقة. ويقول بيكون الواقع أن الفلسفة لم تكن إبداعًا وثنيًا لكن أوحى بها إلى الآباء غير أن الوحى أصبح غامضا من خلال فساد البشر، ولكن الفلاسفة الوثنيين ساعدوا فى إعادة اكتشافه أو اكتشاف جانب منه. وكان أرسطو هو أعظم هؤلاء الفلاسفة وكان ابن سينا هو شارحه الرئيسى، أما بالنسبة لابن رشد فقد كان بلا شك رجل حكة حقيقى أصلح العديد من النقاط التى ذكرها السابقون عليه على الرغم من أن نظرياته هى نفسها بحاجة إلى تصحيح وباختصار ينبغى علينا أن نستخدم الفلسفة الوثنية بطريقة عاقلة دون رفض أحمق وإدانة جاهلة من ناحية، ولا تشبث ذليل لأى مفكر معين من ناحية أخرى. إن مهمتنا أن نواصل وإن نكمل عمل أسلافنا، فى ذهننا أنه على الرغم من أن وظيفة الحقيقة قيادة الإنسان إلى الله، فإنه ينبغى أن لا ننظر إلى الدراسات التى تبدو للوهلة الأولى أنه ليس لها علاقة

مباشرة باللاهوت على أنها لا قيمة لها، فكل حقيقة أيا كان نوعها فهى تؤدى فى النهاية إلى الله.

أما الجزء الثالث فقد خصصه بيكون لموضوع اللغة، مؤكداً الأهمية العملية للدراسة العلمية للغات فبدون معرفة حقيقية اللغة العبرية واللغة اليونانية لا يمكن تفسير الكتابات المقدسة على نحو سليم ولا ترجمتها ولا يمكن تصحيح المخطوطات عندما تكون خاطئة، كما أننا تحتاج أيضا إلى الترجمات الجيدة لليونان والفلاسفة العرب. ولكن لأغراض الترجمة فإننا نحتاج إلى شىء أكثر من المعرفة السطحية للغة إذا ما أردنا أن نتجنب الترجمات المفرطة فى الحرفية.

وفى الجزء الرابع يناقش بيكون الرياضيات "الباب والمفتاح" للعلوم الأخرى. ولقد درس الآباء الرياضيات ووصلوا إلى معرفة اليونان عن طريق الكلداينين والمصريين لكنها سقطت بين اللاتين فى زوايا الإهمال والنسيان ومع ذلك فعلم الرياضة كما لو كان فطريا Quasi innata أو على الأقل يمكن تعلمه بسهولة أكثر وعلى نحو مباشر، واعتماد أقل على الخبرة، من العلوم الأخرى، ولهذا قيل إن العلوم الأخرى تفترضه مقدما. ويعتمد المنطق والنحو على الرياضة إلى حد ما، على حين أن من الواضح أنه بدون الرياضيات لا يمكن لعلم الفلك أن يتقدم فضلا عن أنها مفيدة حتى بالنسبة للاهوت. فعلم الفلك الرياضى يمكن على سبيل المثال أن يبرهن على المغزى النسبى المقارن للأرض إذا ما قورنت بالسماء دع عنك القول بأن الرياضيات مفيدة فى حل المشكلات الزمنية فى الكتب المقدسة، وأنها تبين لنا عدم كفاية تقويم يوليوس قيصر وهى مسألة أحسن الباب صنعا لعناية بها، ويستمر بيكون فيتحدث عن الضوء، وانتشاره، وانعكاسه وانكساره وكسوف الشمس وخسوف القمر، وعن المد والجذر، ومن الشكل الكروى للأرض ووحدة الكون وما إلى ذلك، ثم ينتقل إلى الجغرافيا والتنجيم. فقد كان ينظر بعين الشك والريبة إلى التنجيم إذا كان يعتقد أنه يتضمن الحتمية.

· غير أن هذا الشك غير صحيح. فتأثير حركات الأجرام السماوية تؤثر فى الأحداث الأرضية والبشرية، وربما تحدث الميول والاستعدادات عند البشر. لكنها

لا تدمر حرية الإرادة إنه لمن الفطنة فحسب أن نحصل كل معرفة تستطيع تحصيلها ونستخدمها فى الغايات الطيبة. ويقبل بيكون نصيحة أرسطو للإسكندر فيما يتعلق بالمعاملة والحكم بين قبائل معينة بطرق ملتوية: تغير المناخ عندهم، وتغير مكان إقامتهم، يؤدى إلى تغير أخلاقهم.

ويشكل علم المناظر الجزء الخامس الذى يدرس فيه بيكون بنية العين ومبادئ الرؤية، وشروط الرؤية والانعكاس والانكسار. وأخيراً التطبيق العملى لعلم البصريات. وهو يرى أن المرايا يمكن وصفها فى أماكن مرتفعة حتى أنه يمكن ملاحظة التحركات فى معسكر الأعداء فى حين أنه باستخدام الانكسار نجعل الأشياء الصغيرة تبدو كبيرة، والأشياء البعيدة تبدو قريبة. وليس ثمة دليل على أن بيكون اخترع التلسكوب فعلاً، لكنه تصور إمكان حدوث ذلك.

ويدرس بيكون العلم التجريبى السادس ويمكن للاستدلال أن يقود الذهن إلى نتيجة سليمة، ويكون يؤكدها التجربة فحسب فهى التى تزيل كل شك. وهذا هو السبب فى أن الأشكال والرسوم البيانية تستخدم فى الهندسة وكثير من المعتقدات تدحضها التجربة. لكنه التجربة على نوعان: النوع الأول هو التجربة التى يستخدمها حواسنا البدنية، بمساعدة الأدوات وبشهادة الشهود الثقات فى حين أن النوع الثانى هو تجربة الأشياء الروحية والحاجة إلى النعمة. وهذا النوع الأخير من التجربة يتقدم من خلال مراحل مختلفة ليصل إلى حالات الصوفية حالات الفرح. ويمكن أن يستخدم النوع السابق من التجربة لإطالة الحياة (عن طريق تحسين علم الطب واكتشاف شريان مضاد للسموم) واكتشاف مواد قابلة للانفجار، وتحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وتنقية الذهب نفسه، وبذلك نزيل أخطاء الوثنيين ومعتقداتهم السحرية الكاذبة.

وأخيراً فى الجزء السابع من الكتاب الكبير Qpus maius يدرس بيكون فلسفة الأخلاق التى تقف على مستوى أعلى من الفلسفة أو الرياضيات والعلم التجريبى. وترتبط هذه العلوم بالسلوك من أنواع مختلفة. فعلى حين أن فلسفة الأخلاق ترتبط بالسلوك الذى نصبح بفضله أخياراً أو أشراراً، وهى تهذب الإنسان من حيث علاقته

بالله، وبرفاقه من البشر، وبنفسه. فهو لهذا السبب يرتبط ارتباطا وثيقا باللاهوت ويشارك فى كرامة هذا العلم. وإذا ما فرضنا أن مبادئ الميتافيزيقا التى تشمل الوحى المسيحى، بيكون يدرس الأخلاق المدنية. ثم باستفاضة أكثر الأخلاق الشخصية مستغلا كتابات الفلاسفة اليونان، والرومان، والمسلمين لاسيما سينكا والرواقية الرومانية. وفى النهاية يعالج أسس قبول الديانة المسيحية، فالوحى ضرورى، الرجل المسيحى يقبل الإيمان بناء على السلطة لكن عندما نتعامل مع غير المسيحيين فإننا لا نستطيع أن نلجأ ببساطة إلى السلطة بل لابد لنا من الاستعانة بالعقل. وهكذا فإن الفلسفة تستطيع البرهنة على وجود الله ووحدته ولا نهائيته، فى حين أن إمكان قبول الكتابات المقدسة، فإنها تعتمد على قداستهم الشخصية، وحكمتهم، ودليل المعجزات، وثباتهم الراسخ أمام الاضطهاد، واطراد إيمانهم، وانتصارهم رغم أصلهم المتواضع ووضعهن الزمنى. وينتهى بيكون إلى نظرية اتحاد الإنسان مع المسيح ومشاركته من خلال المسيح فى الحياة الإلهية وما الذى يمكن أن يسعى إليه الإنسان فى حياته أكثر من ذلك..؟!

مما سبق أن قلناه يصبح الطابع المزدوج لفلسفة بيكون واضحا وتأكيده على علاقة الفلسفة باللاهوت وتأكيده على الوظيفة السابقة وإرشاد الإنسان إلى الله وعلى الجانب الأخلاقى والعملى للفلسفة والمكانة التى جعلها فى فلسفته للمعرفة الداخلية لله والموجودات الروحية التى تصل إلى قمتها فى الغبطة والعلاقة الوثيقة التى أقامها بين اللاهوت والفلسفة، ونظريته عن الله بوصفه العقل الفعّال المضى[١] والمشتاقة لنظرية "العلل البذرية Rationes seminales[٢] (من أجل تطور يكون للمادة من أجله ضرب من

(١) من الواضح أن هذه النظرية ليست نظرية ابن رشد فقد أدان بيكون نظرية وحدة النفس عند ابن رشد ووصفها بأنها خطأ وهرطقة (المؤلف).

(٢) العلل البذرية Ratines Seminales فكرة رواقية أساسًا تذهب إلى أن الأشياء كانت البداية على شكل بذور كامنة أخذت تنمو وتتطور، وتظهر منها الأشياء ولقد وجد أوغسطين فى هذه الفكرة حلا لمشكلة فعل الخلق الذى لابد أن يكون واحدًا على الرغم من أن الأشياء كثيرة وهى دائمة النمو والتطور فالأشياء وجدت من البذرة التى خلقها الله واحدة ثم تطورت (المترجم).

النزوع النشط الفعال) عن التركيب المادى العام للكائنات ومن كثرة الصور (من صورة الجسد إلى صورة الفرد) ذلك كله يدل على أنه من أتباع الأوغسطينية إلى حد كبير فعلى الرغم من احترامه لأرسطو فإنه كثيرا ما يسئ تفسيره وينسب إليه نظريات من المؤكد أنه لم يقل بها على الإطلاق، وهكذا نراه يميز عناصر الوحى المسيحى فى فلسفة أرسطو على حين أنه لم يكن هناك شيء منها بالفعل وعلى الرغم من أنه يشير إلى القديس توما، فلا يبدو أنه تأثر بالمواقف التوماوية أو أنه اهتم بها اهتماما خاصا. ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من اتساع مجال اهتماماته وقوة إصراره على العلم التجريبى بصفة عامة. وتطور علم الفلك بمساعدة الرياضيات، كما أن التطبيقات العملية للعلم بما قد ميزته على أنه مبشر بالمستقبل أما من حيث المزاج فهو يبدو واثقا من نفسه، نافذ الصبر، كما يميل أحيانا إلى النقد الظالم والإدانة لكنه وضع إصبعه على كثير من نقاط الضعف فى العلم المعاصر، وكذلك فى الحياة الكنيسة والأخلاق المعاصرة. واعتمد كثيراً من أجل نظرياته العملية على مفكرين آخرين. كما لو كانت المسألة طبيعية؛ لكن سرعان ما يرى وثقا إمكانية التطور والتطبيق كما سبق أن لاحظنا بالفعل وكانت لديه نظرية ثاقبة للمنهج العملى، وللجمع بين الاستنباط والاستقراء، أكثر مما كان لدى فرنسيس بيكون قاضى القضاة فى إنجلترا؛ الذى كان إصراره على التجربة والملاحظة والتطبيقات العملية للمعرفة كان يصورها أحيانا على أنها لم يكن فيها موازنة ولا استباق بين الفلاسفة فى فترة سابقة.

٣ - هناك أوغسطين من نوع آخر هو متى الاكواسبرطى (١٢٤٠-١٣٠٢) الذى درس فى باريس وعلم فى بولونيا وروما. وأصبح رائد للسلك الفرنسيسكانى فى عام ١٢٨٧ ثم عُيِّن كاردينالا عام ١٢٨٨ الذى كتب- من بين مؤلفات أخرى - شروحًا على كتاب "الأحكام" و "مائل محل نزاع" "مسائل أخلاقية" ولقد ارتبط بصفة عامة بموقف القديس بونافنتورا- ونظر إلى القديس أوغسطين على أنه الينبوع العظيم للحكمة. ومن ثم فعلى حين أنه سلم بأن أفكار الإنسان من الموضوعات الجسيمة قد تم تشكيلها فحسب اعتماداً على التجربة الحسية، فإنه رفض الموافقة على أن الموضوعات المادية يمكن أن تؤثر فى شيء أكثر من الجسد، فالنفس ذاتها هى المسئولة عن الإحساس بما

هو كذلك، كما ذهب القديس أوغسطين، رغم أن الإحساس بالطبع أن يتأثر عضو الحس بالموضوع المحسوس ومن ناحية أخرى فإن العقل الفعال هو الذى يحول النظرة الحسية وينتج فكرة فى العقل المنفعل ويلجأ متى صراحة إلى القديس أوغسطين فى هذه المسألة[١] ومع ذلك فإن نشاط النفس وحده لا يكفى لتفسير المعرفة: لأن النور الإلهي مطلوب. فما هو هذا النور الإلهى.؟ أنه التقاء مباشر لله مع أعمال العقل البشرى التقاء المساعدة أو العون الذى يتحرك العقل بواسطة ليعرف موضوع المعرفة، فالله يحركنا لكى نعرف الموضوع الذى تستقبله النظرة الحسية، وهذه الحركة هى النور الإلهي، ويرتبط الموضوع بأساسه الأزلى الأمثل، العقل الأزلى أو الفكرة الإلهية، فالنور الإلهى هو الذى يمكننا من التعرف على هذه العلاقة، إذ تمارس العلل الأزلية تأثيرها المنتظم على العقل. لكنا لا نميز النور الإلهي أو الالتقاء كما أننا لا ندرك موضوعات الأفكار الأزلية على نحو مباشر، ولكننا بالأحرى نعرفها على أنها مبادئ تحرك العقل ليعرف الماهية المخلوقة[٢] فليس ثمة مشكلة إذن فى أن نرى كيف يعمل النور الإلهي فى داخل جميع البشر أخيار أو أشرار، طالما أنه ليس ثمة مشكلة فى رؤية الأفكار الإلهية والماهية الإلهية بما هى كذلك- فى ذاتها فالله يشارك فى جميع أنشطة الكائنات إلا أن الذهن البشرى قد خُلق على صورة الله بطريقة خاصة، والتقاء الله مع نشاط الذهن يسمى بحق نوراً.

ويذكر متى فى نفس كتاب المعرفة الذى أشرنا إليه من قبل نظرية القديس توما التى تقول إن العقل يعرف الشيء المفرد بفعل خاص ويرفضه بفعل خاص من أفعال الانعكاس[٣] وهو يقول من الصعب أن نفهم هذا الموقف ذلك لأن دقة الشيء الفردى عن طريق الانعكاس والصور الذهنية (الخيال) يعنى أن العقل يعرف الشيء أما عن طريق الصور الذهنية (الخيال) أو عن طريق نفسه مباشرة ولقد استبعدت النظرة التومائية

(1) Q. Disp. De Cognitione, P. 291, and P. 280.

(2) Ibid, P.254.

(3) Ibid, P.307.

الافتراض الأخير، على حين أن الخيال من ناحية أخرى فعل عقلى، وإنما النظرة العقلية لابد من تجريدها، وفى معارضة النظرة التومائية فإن متى يؤكد أن العقل يعرف الأشياء الفردية فى ذاتها وعلى نحو مباشر بواسطة الأشكال الفردية. إن الحدس الحسى هو الذى يدرك الموضوع على أنه موجود، والحدس العقلى الذى يدرك الجوهر الفردى أو الماهية. لكن ما لم يكن لدى الذهن أولاً وقبل كل شئ حدس بالشىء الفردى، فإنه لن يستطيع تجريد فكرة الكلى. وهكذا نجد أن النظرية الكلية تفترض مقدما النظرة الفردية. والشىء الفردى بالطبع ليس عقليا إذا كنا نعنى بالعقلى ما يمكن البرهنة عليه استنباطيا. طالما أنه حادث وعابر، لكن إذا كنت تعنى بالعقلى ما يمكن أن يفهم عن طريق العقل، فلابد أن نسمح فى هذه الحالة أن يكون الشىء الفردى عقليا[1]، إلا أنه لن يكون من الممكن تفسير التجريد تفسيراً مرضيًا وكذلك الأساس الواقعى للفكرة الكلية.

وهناك نظرية أخرى للقديس توما رفضها "متى" وهى النظرية التى تقول إن النفس رغم اتحادها مع البدن ليس لها حدس مباشر بنفسها واستعداداتها وقواها. لكنها تعرف بطريق غير مباشر أنها موجودة وكذلك واستعداداتها من خلال إدراكها للعقل، من خلال إدراكها للفعل الذى تعرف موضوعاتها من خلال النظريات التى تم تجريدها من الخيالات وهذه النظرية الخاصة بالنفس التى تعرف نفسها بطريقة غير مباشرة رفضها "متى" بوصفها تعتاد تعاليه القديس أوغسطين على نحو مباشر، وكذلك متطلبات العقل. فمن غير المعقول أن نفترض أن النفس مغموسة فى البدن لدرجة أنها لا نستطيع أن تدرك شيئًا بدون صورة ذهنية أو خيال وأنها يمكن أن تدرك ذاتها واستعداداتها بطريقة غير مباشرة فحسب" "يبدو أنه من الخُلف تماما أن نفترض أن العقل أعمى لدرجة أنه لا يستطيع أن يرى نفسه بينما يقال إن العقل عن طريق النفس تعرف جميع الأشياء[2] ويقرر "متى" إلى أن نظريته هو الخاصة بعناية ملحوظة. أما

(1) De Cognitione P.311.

(2)Ibid, P. 328.

بالنسبة لبداية المعرفة "فأنا أقول بدون أدنى شك إن النفس ليست قادرة على أن تحدث لها ذاتها ولا بماداتها الموجودة فيها. كما أن الفعل الأول للمعرفة لا يمكن أن يتجه نحو ذاتها أو إلى الأشياء الموجودة بداخلها[1] إن النفس تحتاج إلى مثير من حواس البدن لتبدأ المعرفة ثم عن طريق انعكاسها على فعلها المدرك للمعرفة تصل إلى معرفة قواها ومعرفة ذاتها على أنها موجودة، ثم فيما بعد تتحول النفس إلى ذاتها إن صحَّ التعبير[2] وبعد ذلك يمكن أن يكون لها حدس مباشر بذاتها وعاداتها وهذه الأمور لم تعد بعد ببساطة نتائج بلا حدس لعملية الاستدلال وإنما هو موضوع مباشر لرؤية ذهنية ولكى تحدث هذه الرؤية العقلية مطلوب أن يكون هناك أربع نتائج كما هى الحال بالنسبة للرؤية الحسية أى: موضوع مرئى حاضر، ويمكن رؤيته قدرة على استعداد للرؤية، نسبة متبادلة ونور جميع هذه الشروط تتحقق أو يمكن أن تتحقق والنفس هى من الناحية العقلية موضوع يمكن رؤيته وهى حاضرة أمام العقل، والعقل قوة غير مادية وهو ذاتيا لا يعتمد على عضو من أعضاء الحواس، كل من العقل والنفس ذاتها هما موضوعات عقلية متناهية، ولا يمكن أن يكون هناك شىء يتناسب مع النفس سوى النفس ذاتها، وأخيرا النور الإلهي دائما حاضر[3].

وهكذا نجد أن "متى الاكواسبرطى" نصير قريب جداً من القديس أوغسطين- بمعقولية وباعتدال، ومن هنا فإننا لا نتوقع منه إلا أن يؤيد نظريات "العلل البذرية" والصور الجسدية" بالإضافة إلى أنه يناصر نظرية بونافنتيرا بتركيب الكائنات من هيولى كلية ورفض التفرقة الحقيقية بين الماهية والوجود كتفسير مقنع لتناهيها وحدوثها.

٤ - وهناك مفكر آخر أقل إخلاصًا للأوغسطينية هو "بطرس جون أوليفن" (١٢٤٨-١٢٩٨) شخصية لامعة بين "روحانيات" الفرسيسكان فعلى الرغم من أنه يرتبط

---

(1)Ibid, P. 329.

(2)Ibid, P. 329.

(٣) النظريات عن حدس النفس لذاتها والمعرفة العقلية للشىء الفردى تظهر أيضا فى تعاليم الفرنسيسكانى فينال دى فور توفى (١٣٢٧).

بنظرية التركيب الهيولى لجميع الكائنات، وإمكان تعدد الملائكة من نفس النوع، وكذلك نظرية كثرة الصور، وهو لم ينكر فقط وجود "العلل البذرية" بل أنه يؤكد أن هذا الإنكار يتفق مع نظرية القديس أوغسطين وهو يستبق نظرية دانزسكوت فى "التمييز الفعلى الصورى من جهة الشىء" وسط بين التمييز الحقيقى الواقعى وبين التمييز الصورى، إنما يوجد فى فلسفته ويوجد بين الصفات الإلهية، مثلاً، على نحو ما ذكرها دنزسكوت. ولقد كان "أوليفى" مميزًا أيضا فى تبنية لنظرية الدافع impetus عند "يوحنا فيلوبوس" أعنى النظرية التى تقول إنه عندما تنطلق القذيفة، فإن المحرك أو القاذف يضفى دافعا على المقذوف الذى يحمل القذيفة بعيدا حتى إذا ما أصبحت بعيدة ولاتلامس المحرك، رغم أنها تكون قد تغلبت على مقاومة الهواء والقوى المعارضة الأخرى. غير أن تأمل هذه النظرية التى تعنى التخلى عن النظرية الأرسطية فى الحركة "غير الطبيعية" من الأفضل الاحتفاظ بها للمجلد التالى لارتباطها بأولئك المفكرين الذين استخلصوا بعض النتائج الجديدة من النظرية، ومهدوًا الطريق لتصور جديد عن العالم المادى. وهناك ملاحظة أبعد عن التمييز الفعلى الصورى من جهة الشىء "سوف نرجئها للحديث من مذهب "سكوت" والسبب الحقيقى الذى جعلنى أذكر أوليفى هنا هو أن أشير باختصار إلى نظريته فى النفس وصلتها بالبدن وهذه النظرية - أو جزء منها- قد أدينت فى مجمع فينا عام ١٣١١، والموضوع يستحق أن يذكر طالما أن بعض الكتاب فى الماضى قد ادعى أن المجمع يقصد إدانة ما لم يقصدوا بالقطع، إدانته.

عند "أوليفتى" هناك ثلاثة أجزاء مكونة للنفس البشرية. المبدأ النباتى أو الصورة النباتية، والمبدأ الحاس أو الصورة الحاسة، والمبدأ العاقل أو الصورة العاقلة. وهذه الصور الثلاث تشكل معًا النفس البشرية الواحدة النفس العاقلة بوصفها الأجزاء المكونة للنفس ككل. ليس ثمة بدعة فى القول بنظرية كثرة الصور، غير أن "أوليفتى" استخلص من نظريته نتيجة خاصة تقول إن الأجزاء الصورية الثلاثة متحدة بواسطة المادة الروحية للنفس بتلك الطريقة التى تجعل الصورة الأعلى تؤثر فى الصور الدنيا، وتحركها فقط من خلال توسط المادة الروحية. وينتهى أكثر من ذلك إلى أنه على حين أن الأجزاء النباتية، والحاسة تبلغ الجسد، فإن الجزء العاقل لا يبلغ بذاته الجسد رغم

أنه يحرك الأجزاء الأخرى على أنها أدواته وموضوعاته. وهو يؤكد أن جذور الأجزاء الثلاثة جميعا فى المادة الروحية للنفس تحمى وحدة الإنسان والاتحاد الجوهرى بين النفس والبدن. لكنه رفض فى الوقت نفسه السماح للجزء العاقل من النفس أن يبلغ الجسد على نحو مباشر وتثير النقطة الأخير تعارضا بين المفكرين الفرنسيسكان أنفسهم أحد أسباب معارضتهم أنه لو صح أن الصورة العاقلة لا تبلغ الجسد على نحو مباشر وإنما على نحو متوسط فحسب، من خلال الصورة الحاسة فلابد أن ينتج عن ذلك أن المسيح بوصفه إنسانا، ليس مركبا من نفس عاقلة وبدن كما يعلمنا الإيمان[1] وانتهى الموضوع فى عام ١٣٢١ فى مجمع فينا بإدانة القضية التى تقول النفس العاقلة لا تبلغ البدن بذاتها per se على نحو مباشر وجوهرى تدان على أنها هرطقة غير أن المجمع لم يدن النظرية التى تقول بكثرة الصور، لقد أراد المجمع ببساطة الاحتفاظ بوحدة الإنسان عن طريق تأكيد أن النفس العاقلة تبلغ البدن مباشرة ويتضح ذلك بالإشارة إلى Christology (الشرح اللاهوتى لشخص المسيح وأعماله) فالطبيعة البشرية للمسيح تعتمد على إمكان وجسد بشرى ونفس بشرية عاقلة تقوم بإبلاغ الجسد. والاثنان معا يشكلان الطبيعة البشرية. لكن المجمع لم يشغل نفسه بمسائل الصور البدنية أو بمسألة ما إذا كان هناك أم لأن "أجزاء" مختلفة فى النفس البشرية وما يقوله ببساطة هو أن النفس العاقلة تبلغ البدن على نحو مباشر ومن ثم فهى مبدأ مكمل للإنسان: فهى انفصال بين النفس العاقلة والبدن البشرى الذى تدينه، وليس نظرية كثرة الصور. ومن ثم فمن الخطأ الفادح القول بأن مجمع فيينا أعلن أن النفس البشرية تبلغ المادة الأولى مباشرة وأن نظرية القديس توما قد فرضتها الكنيسة.

٥ - إذا كان بطرس جون أوليفى مفكر مستقل تخلى عن بعض أفكار التراث الأوغسطينى، ومهَّد الطريق لمراحل لاحقة فى فكر الفرنسيسكان فقد كان روجر مارستون (توفى عام ١٣٠٣)- لفترة من الزمن كاهنا لمنطقة الفرنسيسكان الإنجليزية،

---

(١) قُدم لتبرير ودعم أطروحه "أوليفتى" أن الصورة العاقلة تبلغ البدن على نحو مباشر، وهى أما أن تضفى خلودها على البدن، أو أن تفقد خلودها الخاص من خلال إبلاغها البدن (المؤلف).

كما كان أوغسطينيا من كل قلبه. اعتنق جميع النظريات الأوغسطينية الخاصة مثل الإدراك العقلى للشئ الفردى، وجعل التفوق للإرادة على العقل، التركيب الهيولى الكلى للمخلوقات وكثرة الصور، وانتقد القديس توما لأنه سمح بالإمكان الظاهر للخلق من الأزل، وإلقاء نظرية "العلل البذرية" فى البحر والواقع أن هذه القاعدة المحافظة راسخة حتى أن متى الأكواسبرطى ارتاح لها جدًا ورفض بإصرار أى محاولة لتخفيف ما يُنظر إليه على أنه نظرية أصيلة للقديس أوغسطين والقديس أنسلم، وينبغى علينا أن تفضل "القديسين" على "الناس الخبثاء" الفلاسفة الوثنيين.

وقدم "روجر مارسون" فى كتابه "عن النفس" تفسيرًا صلبًا لا يلين عن تعاليم القديس أوغسطين عن النور الإلهي. والواقع أن العقل الفعال يمكن أن يسمى جزء من النفس إذا كنا نقصد بالعقل الفعال استعدادًا طبيعيًا فى النفس لمعرفة الحقيقة. لكن إذا كنا نقصد بالعقل الفعال فعل الإضاءة والتنوير فلابد أن نقول إنه جوهر منفصل أنه الله نفسه[1] العقل الفعال هو النور الأزلى الذى لم يخلق، والذى ينطبع على الذهن كما ينطبع الخاتم على الشمع؛ انطباع إيجابى معين يترك انطباعا سلبيا هو المبدأ الصورى فى معرفة الحقائق التى لا تتغير[2] وليست مفاهيم أو بنود الحكم هى التى يزودنا بها النور الإلهي: الله وإنما الحقيقة الأزلية[3] فالنور الأزلى مثلا لا يصب فى الذهن مفهوم الكل ومفهوم الجزء وإنما أشعة النور الأزلى هى التى تمكن الذهن أن يفهم بطريقة لا تخطئ العلاقة بين البنود، الحقيقة الأزلية أن الكل أكبر من الجزء والأفكار الأزلية بهذا الشكل هى الأساس المطلق للحكم اليقينى الذى لا يخطئ الأساسية إنما توجد فى النور المشترك بين جميع العقول (بواسطة النور الإلهي الذى يعتمد ببساطة على خلق العقل البشرى بوصفه محاكاة متناهية للعقل الإلهى وأولئك الذين ينكرون أن العقل الفعال هو النور الأول غير المخلوق هو البشير الذين شربوا من

---

(1) De Anima, P. 259.

(2) Ibid, P. 263.

(3) Ibid, P. 262.

نكتار Nectar[١] الفلسفة والذين حرفوا معنى القديس أوغسطين والمقدسات[٢] فإذا كان القديس أوغسطين لم يقصد أن يقول أكثر مما جعله هؤلاء الناس يقوله، فلن يكون لحججه عندئذ أى معنى بل ستكون مصادرة على المطلوب طالما أنه إذا كان يفترض أن العقل البشرى هو مصدر ضوئه الخاص فإن المرء لن يذهب إلى وجود ضوء غير مخلوق، كما فعل، بالقطع القديس أوغسطين.

٦ – هناك مفكر فرنسيسكاني آخر ذو مكانة هو "ريتشارد أوف ميدلتون" الذى درس فى أكسفورد وباريس فقد ذهب إلى باريس عام ١٢٧٨ وبعد أن حصل على درجته شغل أحد كراسى الفرنسيسكان فى اللاهوت حتى عام ١٢٨٦ عندما أصبح معلما للقديس لويس من تولوز ابن شار الثانى من صقلية، وتاريخ وفاته غير مؤكد لكن لابد أنها حدثت فى أواخر القرن؛ جمع الشروح المألوفة "كتاب الأحكام" لبطرس اللمباردى؛ وكان مسئولا عن كتاب "مسائل أخلاقية ومتنازع عليها".

ولقد تابع "ريتشارد ميدلتون" الرائد فى التراث الفرنسيسكانى مؤكداً مثلا الخلق من الأزل، طالما أن ذلك سوف يتضمن اللامتناهى المخلوق، والتركيب الهيولى الكلى للمخلوقات، وكثرة الصور وأولوية الإرادة لكنه اقترب بالنسبة للنقاط الأخرى من موقف القديس توما، وهو من هذه الزاوية يمثل الحركة الجديدة بين المفكرين الفرنسيسكان تجاه الأوغسطينية المعدلة الذى كان دانزسكوت أعظم شارح لها. وهكذا يصر "ريتشارد" لا فقط على أن جميع البراهين الصحيحة على وجود الله هى براهين بعدية aposteriori لكن أيضا على أن معرفتنا العقلية بالموجودات الروحية وأيضا بالموجودات المادية مستمدة من التجربة الحسية. وأنه ليس من الضرورى أن نفترض أى نور خاص أو أن نوحد بين العقل والفعال بين الله. ومن ناحية أخرى فإن الذهن يدرك الفردى، رغم أنه يفعل ذلك بواسطة تفسير المفهوم الذى يدرك بواسطة الكلى.

---

(١) النكتار هو شراب الإلهة فى الميثولوجيا اليونانية (المترجم)

(2) De Anima, P. 273.

وبالإضافة إلى ذلك فإن ريتشارد يؤكد أفكاراً أصلية إلى حد ما، من هذه الأفكار، فكرة أن ما يبلغه الذهن على نحو مباشر ليس هو الشئ الموجود الفرد ذاته، بل **وجوده المتمثل**، كما أنه ابتدع أيضا مبدأ **الإمكان الخالص** لكي يشرح كيف يمكن في البداية أن ذلك ليس شيئا آخر سوى المادة الأولى، بل المادة التى تختلف من حيث النوع بين الموجودات الروحية والموجودات المادية، وبالتالى فهى ليست متجانسة لها من ذاتها بعض الوجود الفعلى فى نظر "ريتشارد" فى حين أن **مبدأ الإمكان الخالص**، ليس له وجود فعلى بذاته. فقد خُلق مع المادة ولا يمكن أن يوجد منفصلاً وإذا ما فهمت المادة على أنها الأساس الأول للتغير الطبيعى على نحو ما هو شائع للأجسام التى يسرى عليها الكون والفساد، وتتلقى صورة عندئذ تتمايز فعلا عن المبدأ الموجود بالقوة على نحو خالص الذى تتعدل داخله الصورة نفسها. هذا المبدأ الموجود بالقوة بطريقة خالصة، يمكن عندئذ أن يسمى الوجود بالقوة للمادة، وإذا ما فهم الوجود بالقوة للمادة على أنه يعنى المبادئ التى أخرج منها الفاعل الخالق الصورة ثم عدل فى الصورة المستخرجة. لكن المادة الموجودة بالقوة فى هذه الحالة تتميز بالفعل عن المادة نفسها. وبالعكس إذا كان يقصد بالمادة الموجودة بالقوة قوة المادة لتلقى الصورة، فإنها تكون مثل المادة ذاتها، لكن فى حالة فإنها تكون متميزة فعلاً عن مبدأ الإمكان الخالص[1]، وبعبارة أخرى فإن تلقى الصورة ليست هى نفسها القوة التى تصبح بواسطتها صورة. إلى جانب أن المادة الأولى بوصفها موضوع التغير التى لها بعض الوجود بالفعل من ذاتها والتى تتلقى الصورة فيما يفترض ريتشارد، هى إذن نوع من الوعاء للصور، مبدأ موجود بالقوة بطريقة خالصة يعدل فى تلك الصور التى تلقتها المادة، ورأى أن هذه النظرية تدخل تحسينات على نظرية "العلل البذرية" ولقد حاول أن يفسر القديس أوغسطين على أنه يعلم وجود، لا قوة إيجابية نشطة التى قد تكون صوراً مختفية، بل مبدأ موجود بالقوة على نحو خالص يصبح صوراً. وبفضل هذه الصور الإيجابية الموجودة بالقوة يمكن أن يقال إنها مخلوقة من البداية بالقوة لكن ذلك ينبغى أن يؤخذ

(1) in. 2. Sent. 12. 1,10.

على أنه يتضمن حضوراً "البذور" والمبدأ الذى نتحدث عنه موجود فى المادة ويسميه ريتشارد الجزء الأكثر حميمية من المادة، والوجود بالقوة السلبى للمادة لكنه، كما سبق أن رأينا– لا يتحد مع المادة كموضوع للتغير، والمتلقى للصورة[١].

ومن ثم فهو ليس شيئا منفصلا عن المادة على الإطلاق، وإنما هو متميز عن المادة بالمعنى المألوف. وقد يبدو ذلك على أنه يتضمن اقترابا من رأى القديس توما فى المادة الأولى. ويبدو ذلك صحيحا إلى حد ما. لكن ريتشارد يرفض أن يتخلى عن وجهة النظر التقليدية عن المادة على أن لها بعض الوجود بالفعل من ذاتها، ومن ثم كان عليه أن يفرق بين المادة كعنصر فى شئ مركب عن المبدأ الموجود بالقوة الذى يصبح صوراً بفضل فعل فاعل مخلوق.

بالإضافة إلى أن تكون الكائنات مؤلفة من مادة وصورة فهى أيضا مركبة من الماهية والوجود. غير أن الوجود ليس شيئا متميزا حقا عن الماهية يأتى إليها كما لو كان شيئا عارضًا، ومن ناحية أخرى فالوجود ليس شيئا متميزًا من الناحية التصورية عن الماهية، فما الذى يضيفه؟! علاقة مزدوجة: علاقة عقلية بنفسه من حيث إنه بوصفه وجوداً يضفى على الماهية جدارة أن يكون قوامًا أو جوهرًا– وعلاقة حقيقية بالخالق[٢] ويقبل ريتشارد أف مدلتون بالنسبة لهذه المسألة موقف هنرى أف جبهنت Henry of Ghent.

ويلاحظ الأب "هو سيدز" أن ريتشارد أف مدلتون فى نهاية كتابه أنهى عصراً فهو آخر ممثل لمدرسة السورافيك Seraphic[٣] فقد حاول القيام بعمل مركب (من أبناء حذرة) تكون فيها المواقف الأساسية للقديس بونافنتيرا، عميقة وتامة، ينبغى أن تتكامل ما اعتبره أفضل العناصر فى المذهب الأرسطى، وفى لاهوت القديس توما. أما القول

---

(1) Ibid, 12,I,2.

(٢) الساروف – Seraph أحد الملائكة الذين يحرسون العرش الإلهي.

(٣) جزيرة ميورقة أو مايورقا من أكبر جزر البحر الأبيض المتوسط (المترجم).

بأن ريتشارد أف ميدلتون جمع أفكاراً من خارج التراث الأوغسطينى فهو قول واضح بما فيه الكفاية لكن لا أستطيع أن أتفق مع الأب "هو سديز" أن حركة الفكر هذه "ليس لها غد" وأن دانزسكوت وجه فلسفة الفرنسيسكان فى طرق جديدة سرعان ما انتهت إلى المذهب الأسمى Nominalism وكذلك شكلت فلسفة ريتشارد مرحلة فى الطريق إلى مذهب دانزسكوت الذى فتح الباب واسعًا أمام المذهب الأرسطى، لكنه لم يكن بالقطع اسميا ولا محبًا للمذهب الاسمى.

٧ - يعد ريمون لول Raymond Lull (١٢٣٥-١٣١٥) ولد لول فى ميورقة Majorcas وكان فى فترة من الفترات يعمل فى بلاط الملك جيمس الثانى. لكنه حوالى عام ١٢٦٥ عانى من التحول الدينى وهجر أسرته لكى يكرس نفسه لما اعتبره مهمة عظيمة فى حياته وهى قتال الإسلام والمساعدة على اقتلاع جذور الرشدية. ولقد كرس تسع سنوات من عمره- وهذه الغاية فى ذهنه- لدراسة الفلسفة بصفة عامة والفلسفة العربية على وجه خاص. ولقد كان أول ثمرة لهذه الدراسة كتاب "الفن الأكبر Ars Magna" واعقبه كتاب المبادئ الفلسفية". والتحق بالنظام الثالث عند القديس فرانسيس وسافر إلى أفريقيا لهداية أهل مراكش ودرس فى باريس وجادل الرشديين. وكتب فى المنطق والفلسفة، واللاهوت، والشعر كتب بلغته الأصلية القطالونية Catalan وبالعربية، وأيضا باللاتينية وأخيرا استشهد فى تونس عام ١٣١٥[1] وبالإضافة إلى الكتابين المذكورين فيما سبق. ربما ذكرنا أيضا: فن اللوم والثناء، والفن الأصغر" وفن التعميم الأقصى" وهناك كتب كثيرة فى معارضة ابن رشد مثل "كتاب ضد أخطاء بؤتيس Boetius وسيجر" وكتاب المنازعات بين ريموند وابن رشد" وعظات ضد الرشديين" لكن ذلك يشكل نخبة من نتائج أدبى مذهل لرجل كان رسولاً وجوالا، وشاعراً، وصوفيًا.

ولم تكن الاهتمامات الرسولية لريموند لول مناسبة أبدًا لفلسفته فقد كانت من ناحية مسئولة عن موقفه العام الذى أخذ به تجاه الفلسفة الذى أكد ارتباطا باللاهوت

---

(١) فى البلاد الإسلامية غلا فى النقاش والاستفزاز حتى سجن مرة فى تونس ومرة فى الجزائر. وفى الجزائر أيضا رجمه الجمهور بالحجارة فأخذه بعض أهل جنوى فى عودتهم إلى أوربا، ولكن قضى قباله شواطئ ميورقة" يوسف كرم تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط دار الكتاب المصرى عام ١٩٤٦ ص٢١٣-٢١٤ .

لقد كان على وعى تام بالتمييز بين العقل والإيمان، وهو يقارن الإيمان بالزيت الذى يظل على حاله غير ممتزج بالماء، حتى لو ازدادت نسبة الماء لكن كان من الطبيعى أن يؤدى اهتمامه بهداية المسلمين إلى إلحاح وإصرار لا فقط على أن تكون الفلسفة تابعة للاهوت، بل أيضا على قدرة العقل فى أن يجعل عقائد الإيمان مقبولة وفى ضوء هذا الموقف العام لابد لنا أن نفهم شروعه فى البرهنة على بنود الإيمان "بمبررات ضرورية" وهو يقترح أكثر من ذلك "عقلانة" الأسرار المسيحية (بالمعنى الحديث) أكثر من القديس أنسلم أو ريتشارد والقديس فكتور، عندما تحدثوا عن المبررات الضرورية للتثليث، وهو يعلن صراحة أن الإيمان يعالج الموضوعات التى لا يستطيع العقل البشرى أن يفهمها لكنه أراد أن يبيّن للمسلمين أن المعتقدات المسيحية ليست مضادة للعقل، كما أن العقل قادر على مواجهة الاعتراضات التى تثار ضدها، وفضلا عن ذلك فقد اهتم بأن يبيّن- معتقداً أن الاتهام الذى أثير ضد الرشديين بأنهم يأخذون بنظرية "الحقيقة المزدوجة له ما يبرره، وأن هذه النظرية التى نتحدث عنها متناقضة وعبث محال- واهتم بأن يبين أن ليس ثمة حاجة إلى الالتجاء إلى الفصل الحاسم بين اللاهوت والفلسفة ذلك لأن المعتقدات اللاهوتية تنسجم مع العقل، وأنه لا يمكن للعقل أن يطعن فيها أما بالنسبة بالنظريات الخاصة بالرشديين أنفسهم فقد ذهب إلى أنها تضاد كل من الإيمان والعقل. فنظرية وحدة النفس على سبيل المثال تناقض شهادة الوعى: فنحن على وعى بأن أعمالنا الفكر وإرادتنا هى كلها خاصة بنا.

وإذا ما نظر المرء إلى النظريات الأوغسطينية فحسب التى يؤكدها "لول" مثل استحالة الخلق منذ الأزل والتركيب الهيولانى الكلى للكائنات، وكثرة الصور، وأولوية الإرادة على العقل، وما إلى ذلك، لا يظهر أن لها أى أهمية خاصة فى فلسفته غير أن هذه الأهمية تظهر فى كتابه "فن المشاركة" ولقد افترض "ريموند لول" أولا وقبل كل شىء أن هناك بعض المبادئ العامة أو المقولات التى هى واضحة بذاتها، والتى هى مشتركة بين جميع العلوم، بالمعنى الذى بدونه لا تكون هناك فلسفة أو أى علم آخر. وما هو أكثر أهمية من ذلك كله هو المحمولات التسع المطلقة الخير، والعظمة، والأزل، والقوة، والحكمة، والإرادة والفضيلة، أو الحقيقة، والمجد (وتعبر هذه المحمولات عن

صفات الله) وهناك تسعة مفاهيم أخرى تعبر عن العلاقات (بين الكائنات) الاختلاف، والاتفاق، والتضاد، والبداية والوسط، والنهاية، والأغلبية، والمساواة والأقلية. وهناك إلى جانب ذلك قوائم بالأسئلة الأساسية مثل: كيف، ومتى، وأين.. إلخ عن الفضائل الرذائل. ولا يستطيع لول أن يلحق أية أهمية خاصة بالعدد ٩ الذى يظهر فى كتابه "فن التعميم" على نحو ما فعل فى مكان آخر عندما أعطى أهمية لأعداد أخرى من الصفات الإلهية أو المحمولات المطلقة مثلا فى كتاب "الإرادة اللامتناهية" يقدم اثنى عشر بينما نراه فى كتابه "الممكن والمستحيل" قدم عشرين: والمسألة الهامة هى أن هناك بعض الأفكار والأساسية التى هى جوهرية للفلسفة والعلم.

وهذه الأفكار الأساسية بما أنها مفترضة مقدمًا - فان ريموند لول يتحدث عنها من حيث إنه على الرغم من أن المرء يستطيع عن طريق تجمعها أن يكتشف حقائق جديدة، ولكى تكون عملية تجمعها سهلة فإن عليه أن يعود إلى المذهب الرمزى Symbolism فيما أن المفاهيم الأساسية ترمز بالحروف، وبالوسائل الآلية للتجميع والجدولة؛ فالله- على سبيل المثال- يتمثل فى الحرف (أ) وفى كتابات أخرى فى المبادئ التسعة- وكذلك يرمز له بحروف تمثل الصفات الإلهية المحيطة به. وهذه المبادئ يمكن تجميعها بمائة وعشرين طريقة من خلال استخدام الأشكال والدوائر مشتركة المركز. ومن ثم فلا غرو وأن بعض الكتاب قد رأى فى تخطيط لول استباقا لحلم ليبنتز فى "الخصائص الشاملة" و"فن المشاركة" فى رمزية الجبر، الذى سوف يسمح استخدامها بالاستنباط من المفاهيم الأساسية لا فقط من الحقائق التى تعرفنا عليها بالفعل بل حتى من حقائق جديدة، وكما سبق أن ذكرنا فإن "لول" يعنى فيما يبدو مثل هذا الهدف، أحيانًا وإذا كان ذلك هو هدفه الحقيقى فإن عليه أن يعتبر نفسه منفصلا عن التراث الأسكولائى (المدرسى) لكنه فى الواقع يؤكد صراحة[1] أن هدفه هو تسهيل استخدام الذاكرة، وفضلا عن ذلك فإن علينا أن نتذكر اهتماماته الرسولية التى توحى

(1) Compendium artis demonstrativae. Pro

بأن خطته مصممة بغرض التفسير أكثر منها للاستنباط بالمعنى الدقيق ولا تبرهن واقعة أن ليبنتز تأثر بـ "لول" على شئ، بالطبع، من نوايا الأخير، وتبعا لما يقول دكتور أوتو كيشر O.F.M[1] فإن كتاب "المبادئ" هو الذى يشكل الماهية وليس فقط كتاب "فن التعميم" لكن بالنسبة لمذهب ريموند لول بأسره. لكن على الرغم من أنه يتضح بما فيه الكفاية أن ما اعتبره "لول" مفاهيم أساسية تشكل الأساس فى مذهبه بمعنى ما، ولا يبدو أن فى استطاعة المرء أن يرد "فنه" إلى إقامة بعض المبادئ أو المقولات: والفيلسوف نفسه ينظر إليها على أنها شىء أكثر من ذلك. وبالطبع لو أن المرء شدد على الجانب التفسيرى الإرشادى فى الفن، فمن الصعب أن يكون من الضرورى مناقشة ما هى العناصر الجوهرية وغير الجوهرية فيه، لكن لو أن المرء اختار أن ينظر إليه على أنه استباق لليبنتز فسوف يكون عندئذ من المناسب أن نفرق بين تخطيط لول والتقنية الآلية من ناحية وبين الفكرة العامة، من ناحية أخرى لاستنباط مبادئ العلوم من مجموعة المفاهيم الأساسية طالما أن "لول" ربما استبق ليبنتز بصدد المبدأ العام للأخير، حتى على الرغم من أن "الجبر المنطقى" عنده معيب بطريقة جذرية وتلك إلى حد ما وجهة نظر دكتور برنهارد جريير[2] وأنا أعتقد أنها صحيحة إما أن "لول" تابع استنباطه اعتماداً على مبادئ ثلاثة رئيسية[3] أن القول بأن كل شىء يكون صحيحا أنه أكد أعظم تناغم بين الله والوجود المخلوق، فإن يعزو إلى الله أنه الكامل الأعظم، والأعم بأن الله قد صنع ما يبدو حقا أنه الأفضل- فليس ذلك حجة ضد هذا التفسير: أنه يبيّن بغير شك الرابطة الروحية بين "لول" التراث الأوغسطينى لكن ذلك يذكر المرء أيضا بنقاط هامة فى مذهب ليبنتز بعد ذلك بعدة قرون.

---

(1) Beiteage, 7, 4-5, P.10.

(2) Veberwehg- Greyer: de Paslrische and Scholastisch Philosophie, P. 460.

(3) CF. Article: Lulle, by pere E.Longpre.

فى "معجم اللاهوت الكاثوليكى" المجلد التاسع (المؤلف).

الفصل الرابع والأربعون

أ - جيل الرومانى- حياته ومؤلفاته- استقلال جيل كمفكر - الماهية والوجود- الصورة والمادة- النفس والبدن- النظرية السياسية.

ب - هنرى الجينتى- حياته ومؤلفاته- الفلسفة الانتقائية- توضيح لنظرية الإشراق والمذهب الغريزى - فكرة الميتافيزيقا - الماهية والوجود- الأدلة على وجود الله- الروح العام ومغزى فلسفة هنرى الجينتى.

(أ) جيل الرومانى - Giles of Rome

١ - جيل (أو ايجيدوس) أوف روما ولد عام ١٢٤٧ أو قبل ذلك بقليل، ثم دخل فى سلك نساك القديس أوغسطين حوالى ١٢٦٠ وأتم دراسته فى باريس، ويبدو أنه انتظم فى محاضرات القديس توما الأكوينى فيما بين ١٢٦٩ حتى ١٢٧٢ . ويبدو أنه كتب "أخطاء الفلاسفة" عام ١٢٧٠ الذى أحصى فيه أخطاء أرسطو، وابن رشد، وابن سينا، والغزالى، والكندى، وموسى بن ميمون و"شروح على كتاب الكون والفساد" وعلى كتاب "النفس" و"الفزيقا" وكتاب "الميتافيزيقا"[1] وبحوث أرسطو عن المنطق وشرح على الكتاب الأول من "كتاب الأحكام" وأعمال بعنوان "نظريات حول جسد المسيح" حول تعدد العقل الممكن الذى كتب هو الآخر فيما يبدو عام ١٢٧٧ . ولقد حدثت الإدانة الشهيرة فى تلك السنة بواسطة ستيفن تمبير، أسقف باريس، (فى ٧ مارس). لكن فيما

---

(١) هذه كلها مؤلفات أرسطو (المترجم).

بين عيد الميلاد عام ١٢٧٧ وعيد الفصح عام ١٢٧٨ كتب جيل" درجات الصور وتعددها" الذى أظهر فيه معارضته القوية ضد نظرية تعدد الصور. ومن أجل هذه الإساءة وأمثالها دعا "جيل" إلى التراجع عن أقواله لكنه رفض فطرد من جامعة باريس قبل أن يكمل دراساته اللاهوتية. وفى فترة غيابه عن باريس كتب "نظريات عن الوجود والماهية" وشروحه على الكتاب الثانى والكتاب الثالث من "كتاب الأحكام".

وفى عام ١٢٨٥ عاد "جيل" إلى باريس وسمح له أن ينال درجة الليسانس فى اللاهوت رغم أنه كان عليه أن يقوم أولا بتراجع علنى عن أقواله، ثم علم اللاهوت بعد ذلك فى باريس حتى تم اختياره رائدا للنظام عام ١٢٩٢ وعُيِّن فى عام ١٢٩٥ كبيراً أساقفة بورج Bourg والمؤلفات التى كتبها بعد عودته إلى باريس فى عام ١٢٨٥ تشمل "مسائل خلافية حول الوجود والماهية" in Hexarmeron (ليست ترجمة حديثة) وبحوث سياسية مثل "حكم الأمراء"- و "القوة الكنسية" وتوفى جيل فى أفينون عام١٣١٦ .

٢ - يصور بعض الباحثين "جيل" على أنه يمثل "الفيلسوف التوماوى" لكنه على الرغم من أنه وجد نفسه على اتفاق مع القديس توما حول بعض النقاط ضد الفرنسيسكان - فإنه يصعب أن يقول إنه تلميذ للقديس توما فقد كان مفكرًا مستقلاً ويظهر استقلاله حتى فى المسائل التى يبدو ولأول وهلة أنه يتابع فيها القديس توما فعلى الرغم من أنه يؤكد مثلا وجود تفرقة حقيقية بين الماهية والوجود، فإنه يذهب كذلك فيما وراء ما يقوله القديس توما فى هذه المشكلة. وفضلا عن ذلك فعلى الرغم من أنه رفض كثرة الصور فى عام ١٢٧٧ فقد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فأعلن أن هذه النظرية تعارض الإيمان الكاثوليكى[1] ثم ظهر أن ذلك لم يكن نظرته باستمرار. فهو فى كتاب شرح على كتاب النفس لأرسطو[2]، يشك ويتردد وعن وحدة الصورة الجوهرية فى الإنسان ويصدق الشىء نفسه فيما يتعلق بكتابه "نظريات حول جسد

(1) De gradibas Fermarum F. 2llv.

(2) I, 12, 16.

المسيح"[١] فى حين أنه فى كتابه "أخطاء الفلاسفة" يقرر أن نظرية وحدة الصورة الجوهرية فى الإنسان كاذبة[٢] فمن الواضح إذن أنه بدأ بالنظرة الأوغسطينية أو نظرة الفرنسيسكان، ثم تقدم الى النظرية المضادة بالتدريج فحسب[٣]، ولا شك أنه كان متأثرًا بالقديس توما فى هذه المسألة، لكن الموضوع لم يظهر كما لو أنه قبل ببساطة نظرية القديس توما بلا نقاش أنه لم يتردد فى نقد المواقف التوماوية أو لكى يبتعد عنها إذا أراد ذلك. وعندما يتفق معه. فمن الواضح أنه وافق كنتيجة للتفكير والتأمل الشخص وليس لأنه كان تلميذا للقديس توما.. أسطورة جيل الرومانى بوصفه مفكرًا توماويا هى حقا نتيجة لواقعة أنه ظل يستمع إلى محاضرات القديس توما لفترة من الزمن إلا أن حضوره محاضرات الأستاذ لا يؤكد ولا يضمن أنه يظل تلميذه.

٣ - لقد تأثر جيل أوف روما بوضوح بنظرية الأفلاطونية المحدثة فى المشاركة فالوجود يفيض من الله، وهو مشاركة فى الوجود الإلهى. فهو تتلقاه الماهية وهو حقا متميز عن الماهية، ومعنى أنه تتلقاه الماهية يمكن أن تقرره تجريبيا بالنسبة للأشياء المادية طالما أن لها بداية فى الوجود فهى لا تلحق على الدوام بالوجود؛ وهى واقعة تُبيّن أنها إمكانية الوجود. وأن الوجود يتميز بالفعل عن ماهية الشىء الحسى. والواقع أن الوجود ما لم يتميز بالفعل عن الماهية فى جميع الأشياء المخلوقة، فإن المخلوقات لن تكون مخلوقات ولوجدت بفضل ماهيتها الخاصة، ولكانت بذلك مستقلة عن النشاط الخالق لله. ومن ثم فإن التمييز الحقيقى هو حماية جوهرية وصيانة جوهرية لنظرية الخلق. وليس ثمة ما يدعو للقول بأن عبارة الوجود المخلوق هى مشاركة فى الوجود الإلهى لا تعنى أنها تتضمن وحدة الوجود Pantheism أن الطابع المخلوق للأشياء المتناهية والمشاركة هو بالطبع ما يريد "جيل" أن يتمسك به. ويعنى "جيل" بالماهية فى

---

(1) Prop. 47. F36v.

(2) I, 11.

(٣) بالنسبة لمسألة تاريخ وتأصيل كتابه "أخطاء الفلاسفة" انظر الطبعة التى قام عليها ج. كوخ والموجودة فى قائمة المراجع (المؤلف).

حالة الأشياء المادية مركب الصورة والمادة ويمتلك المركب أو الماهية المادية، نمطا للوجود مشتق عن وحدة الصورة والمادة (أما فى حالة المخلوقات غير المادة فإن نمط الوجود يأتى من الصورة وحدها) ولكنها لا تلك الوجود بذاتها بالمعنى الصحيح (الوجود البسيط) التى تتلقاه، أن نسبة نمط الوجود إلى الماهية لابد أن يبدو أنه يجعل الأخير شيئا. وهذا الجانب من النظرية شددت عليه تعاليم "جيل" الصريحة القائلة بأن الماهية والوجود ليسا فقط متميزين بل أيضا منفصلان، والواقع أنه لا يتردد فى الحديث عنهما بوصفهما قابلين للانفصال.

وهذه نسخة مبالغ فيها من نظرية التمييز الواقعى أدت إلى مجادلات حامية بين "جيل أوف روما" و "هنرى الجينتي" الذى هاجم نظرية "جيل" فى أول كتبه عام ١٢٧٦ وعنوانه "مناظرة Quodlibet" ويحتوى كتاب "مسائل خلافية حول الوجود والماهية" رد "جيل" على "هترى" إلا أن الأخير عاد إلى الهجوم مرة أخرى فى مناظرته العاشرة عام ١٢٨٦ وهى التى قام "جيل" بالرد عليها فى بحثه الثانى عشر من "البحوث الخلافية" مؤكداً أنه ما لم يتمايز الوجود والماهية تمايزا حقيقيًا بالمعنى الذى يعلمه لنا عن التمايز الحقيقى، فإن فناء الكائن سيغدو مستحيلا ومن ثم فقد واصل التمسك بأن تمايزه الحقيقى ضرورى ضرورة مطلقة ولكى يضمن اعتماد الكائن اعتماداً تاماً على الله. والقول بأنه كان يعلم التمييز الحقيقى بين الوجود والماهية يربطه بالقديس توما غير أن من المؤكد أن القديس توما لم يعلن أن الماهية والوجود هما أمران منفصلان: فقد كان ذلك إسهاما أصيلاً، وأن كان غريبًا بعض الشىء، من جيل نفسه.

٤ – جيل أوف روما كان يميل كما تبين لنا نظريته عن الماهية والوجود، إلى أن نفترض انه حيثما اكتشف الذهن تميزًا حقيقيا فهناك إمكان الانفصال، وهكذا فإن الذهن يجرد الكلى من الفردى (والتجريد هو عمل العقل المنفعل بينما يضئ العقل الفعال الطريق أمام العقل المنفعل والخيال) عن طريق فهم صورة الشىء بدون مادة ومن ثم فالصورة والمادة تمايزان وينفصلان فى الحقيقة. والآن: المادة التى لا توجد إلا فى الأشياء المادية هى مبدأ التفرد، وينتج من ذلك أنه إذا ما كانت المادة وجميع الظروف

الفردية التى تتبعها يمكن إزالتها فإن الأجزاء من أى نوع ستكون واحداً. وقد تكون تلك نتيجة مشروعة من نظرية المادة بوصفها مبدأ التفرد؛ وعلى أية حال فإن الميل إلى الواقعية المفرطة واضح، واتجاه جيل إلى معادلة "التمايز الحقيقى" عن "الانفصال الحقيقى" مسئول إلى حد ما.

ومن ناحية أخرى الصورة (النفس) والبدن منفصلان ومتمايزان حقا. ولا شىء جديد فى هذه الفكرة بالطبع غير أن "جيل" يذهب إلى أن البدن يمكن أن يظل بدنًا، أعنى أنه يظل من الناحية العددية نفس البدن، بعد انفصاله عن الصورة، طالما أنه قبل الانفصال الفعلى كان من الممكن أن ينفصل، والانفصال الفعلى لا يغير من هويته العددية[1]. ولابد أن يقصد بالبدن بهذا المعنى مادة ممتدة وعضوية ولقد قدمت له هذه النظرية بالمصادفة تفسيرا بسيطا للطريقة التى يتحد بها جسد المسيح من الناحية العددية سواء قبل أو بعد موته على الصليب. وهو لم يكن عليه أن يلجأ إلى نظرية الصورة المادية (التى لم يكن يؤمن بها) كما أنه لم يكن مضطرا أن يشير إلى الهوية العددية لجسد المسيح فى القبر مع جسده قبل الموت ببساطة إلى وحدته مع الالوهية، وفضلا عن ذلك فإن أحد الأسباب التى جعلت "جيل أف روما" يهاجم نظرية تعدد الصور بوصفها تتعارض مع الأرثوذكسية اللاهوتية هو أنها- فى رأيه - خطرة على عقيدة موت المسيح. وإذا كان هناك صور متعددة من الإنسان، وواحدة منها فحسب هى المناسبة للإنسان ولا توجد فى الحيوانات الأخرى وتنفصل عند الموت، فلا يمكن أن يقال عن المسيح إنه عانى موتًا جسديًا.. ولم يمكن المبرر اللاهوتى هو المبرر الوحيد، على الإطلاق لمهاجمته تعدد الصور وكثرتها. فهو يعتقد مثلا أن الصور المختلفة متعارضة ولا يمكن أن توجد معا فى جوهر واحد.

٥ - السلطة الكنسية مهمة لا ذاتيا فحسب كمعاملة العلاقة بين الكنيسة الدولة، بل أيضا لأن هذا الكتاب كان أحد الكتب التى استفاد منها البابا بونيفاس **Bonifaer**

---

(١) ربما بدأ أن نظرية جيل عن النفس (أى الصورة) فى حالة انفصال عن البدن لن تكون فردية لكن لابد لنا أن نتذكر أنه بالنسبة له كما هى الحال بالنسبة للقديس توما أنها تفردت باتحادها مع المادة واحتفظت بفرديتها (المؤلف).

VIIII الثامن[1] فى إصدار النشرة البابوية الشهيرة (التى تؤكد سمو السلطة الروحية وتفوقها على السلطة الزمنية) ١٨ من نوفمبر عام ١٣٠٢وفى كتابه "حكم الأمراء" الذى كتبه من الأمير الذى سيصبح فيلب العادل أمير فرنسا- كتبه "جيل" معتمداً على أرسطو والقديس توما لكنه شرح فى كتابه "السلطة الكنسية" نظرية السلطة والسيادة البابوية المطلقة والسلطة الشرعية للبابا حتى فى المسائل الزمنية التى استهدفت إدعاءات الملوك بصفة خاصة والتى كانت مقبولة أكثر عند البابا بونفيس الثامن واعتمد كثيرا فى هذه الكتب على الموقف الذى أظهره القديس أوغسطين تجاه الدولة أكثر من اعتماده على الفكر السياسى للقديس توما الأكوينى. وما قاله القديس أوغسطين من الإمبراطوريا الوثنية فى ذهنه أساسا طبقها جيل على الممالك المعاصرة، مع إضافة نظرية بتفوق البابوى[2] والواقع أن هناك سلطتين أوسيفين[3] سلطة البابا وسلطة الملك، إلا أن السلطة الزمنية تخضع للسلطة الروحية: "ولو سارت السلطة الأرضية سيراً خاطئًا، فلابد أن تحكمها السلطة الروحية على أنها تفوقها لكن إذا ما سارت السلطة الروحية لاسيما سلطة الحبر الأعظم (بابا روما) سيراً سيئا فالحكم يومئذ لله وحده"[4] وعندما اتهم فيلب الرابع ملك فرنسا- بونيفس الثامن فقد أكد فى منشوره أن للسدة الرسولية السلطة المباشرة على الملوك حتى فى الأمور الزمنية رد الباب أن ذلك لم يكن يقصده. لم يكن يستهدف الانتقاص من سلطة الملوك وإنما أن يوضح أن الملوك - متهم مثلهم أى أعضاء آخرين فى الكنيسة - يخضعون للكنيسة - لكن لابد

(١) يونيفاس الثامن (١٢٣٥ -١٣٠٣) بابا روما (١٢٩٤-١٢٠٣) عمل من أجل تدعيم السلطة البابوية مؤكدا سيادة البابووات عمل الملوك- فنشب صراع ضار بينه وبين ملك فرنسا فيلب الرابع و تم القبض على البابا المدة يومين ثم توفى (المترجم).

(٢) لا أقصد أن ذلك يعنى أن أوغسطين يرفض تفوق أو أفضلية السدة الرسولية (أو البابوية) لكن سوف يكون حلفا محالاً أن نقول إنه يؤكد نظرية الشرعية البابوية فى المسائل الزمنية (المؤلف).

(٣) نظرية السيفين تستند إلى قول السيد المسيح أن الله خلق سيفين لقيادة العالم أحدهما روحى والآخر زمنى أو دنيوى ومن أولهما للبابا والآخر للإمبراطور سيفيه من الله مباشرة أم يسلمه إليه البابا نيابة عن الله؟ وقد ترتب على الرأى الثانى أن أصبح من حق الباب إعفاء رعاياه من يمين الولاء للملوك (المترجم).

(4) L.5.

أن يظهر أن "جيل أف روما" الذى تحدث بالطبع ببساطة بوصفه لاهوتياً سار بعيداً فى هذه المسألة أكثر من البابا بونفيس الثامن فأعلن أن هناك سيفين أو سلطيتين: السلطة الأولى للملوك و السلطة الثانية للكنيسة لاسيما "البابوية" لكن يستطرد فيقول إنه على الرغم من أن القساوسة لاسيما "الحبر الأعظم" (بابا روما) ينبغى أن لا يكونوا تحت القانون الجديد أعنى الناموس الكنسى لتسوس السيف المادى مثلما تسوس السيف الروحي. وليس ذلك بسبب أن الكنيسة ليس لها سيف مادي، بل هى بالأحرى تملك هذا السيف المادى. وبعبارة أخرى: كما أن المسيح يملك السلطة كلها: الروحية والزمنية لكنه لا يستخدم بالفعل سلطته الزمنية، فكذلك الكنيسة تملك السلطة فى المسائل الزمنية على الرغم من أنه لا يفيدها أن يستخدم هذه السلطة وتمارسها على نحو مباشر وعلى نحو متصل. وكما أن البدن تحكمه النفس ولابد أن يخضع لها فكذلك السلطة الزمنية تخضع للسلطة الروحية وتؤتمر بأمرها حتى فى المسائل الزمنية ومن ثم فالكنيسة شرعية عليا حتى فى المسائل الزمنية أو النتيجة المنطقية هى أن الملوك ليسوا أكثر من وكلاء عن الكنيسة[1] "جميع المسائل الزمنية تقع تحت سلطة وسيطرة الكنيسة ولاسيما سلطة الحبر الأعظم[2] ولقد تابع هذه النظرية جيمس فيترو" فى كتابه أحلكم الكنسى" قبل سبتمبر ١٣٠٢ .

وفى عام ١٢٨٧ منح "جيل" شارة الشرف بأن أصبح دكتوراً فى نظامه طوال حياته لا فقط بالنسبة لما تمت كتابته بالفعل، بل أيضا بالنسبة لما سوف يكتبه فى المستقبل.

(ب) هنرى الجينتى:

ولد هنرى الجينتى فى تورناى "أوجينت" فى تاريخ لا نستطيع تحديده (ولقد جاءت أسرته أصلاً من جينت على أية حال لكنها لم تكن أسرة نبيلة كما تقول

(1) C.F. 1, 8-9.

(2) 2,4.

الأسطورة) وأصبح فى عام ١٢٦٧ كاهن تورناى Tiurnai ثم فى عام ١٢٧٦أصبح رئيس الشمامسة فى "بروج" Bruge وفى عام ١٢٧٩ رئيس الشمامسة فى "تورناى" ولم تكن واجباته الدينية فيما يبدو محددة تاما على نحو ما كان يدرس فى باريس أولا فى كلية الآداب ثم بعد ذلك (ابتداء من ١٢٧٦) فى كلية اللاهوت ثم أصبح فى عام١٢٧٧ عضوا فى لجنة من اللاهوتيين ساعدت "ستفن تمبير" أسقف باريس. وتشمل مؤلفاته "الخلاصة اللاهوتية" خمس عشرة ومناظرة "مسائل حول ميتافيزيقا أرسطو"(١-٦) كتاب "الإسناد" و "شرح على كتاب العلل" لكن لا يبدو أن الكتب الثلاثة الأولى يمكن نسبتها إليه عن يقين، ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن كتاب "الطبيعة لأرسطو" ومن ثم فكتاب "الخلاصة اللاهوتية" وكتاب "المناظرات" هما الذان يشكلان المصدر المؤكد لمعرفتنا بتعاليم هنرى. وتوفى فى ٢٩ يونيو عام ١٢٩٣ ولم يمكن أبدا عضوا فى نظام العبودية كما قيل عنه أحيانا.

٧ - كان هنرى الجينتى مفكرًا انتقائيا ومن ثم فلا يمكن أن يقال إنه أغسطينى أو يقال إنه أرسطى، ويمكن توضيح المذهب الانتقائى بتوضيح نظريته فى المعرفة. فإذا قرأ المرء قضية مثل "كل معرفة تبدأ من الإحساس الذى يكون لدينا"[1] وربما افترض القارئ أن هنرى كان أرسطيًا صريحًا مع قدره من التعارض مع الأوغسطينية لاسيما إذا ما قرأ المرء القضية متحدة مع عبارته القائلة بأن الإنسان يستطيع أن يعرف أن ما هو حق فى الكائنات بدون أى إشراق إلهي خاص، ولكن ببساطة من خلال القدر الطبيعة بعون مألوف حدوثه من الله[2] غير أن ذلك جانب واحد فقط من فكر. معرفة الكائنات التى نستطيع أن نبلغها عن طريق التجربة الحسية ليست سوى معرفة سطحية وعلى الرغم من أننا نستطع بدون الإشراق أن نعرف ما هو حق فى المخلوقات، فإننا لا نستطيع أن نعرف حقيقتها بدون الإشراف والسبب الذى يجعل المعرفة مرتكزة ببساطة على التجربة الحسية سبب سطحى هو: أن الأشكال الفعلية

(1) Summa, 3,3,4:3,4,4.

(2) Summa, 2, II and 31.

لا تحتوى على شيء أكثر من الأشكال الحسية أو نحن نفهم من الأخيرة الموضوع فى فرديته، ونفهم من الأولى الموضوع فى جانبه الكلى. لكن لا الأولى ولا الثانية تعطينا الماهية العقلية للموضوع فى علاقته بالأفكار الإلهية؛ وبدون فهم الماهية العقلية، فإننا لا نستطيع أن نصدر حكما معينا على الموضوع، وتعتمد حقيقية الموضوع على الحقيقة الثانية التى لا تتغير، ولكى نفهم هذه العلاقة فإننا نحتاج إلى الإشراق الإلهي[1] ومن ثم فعندما يقول هنرى الجينتى إن معرفتنا تأتى من الحس، فإنه يقيد امتداد المعرفة" أن تعرفه عن شيء ما جانب الحق فيه، هذا شيء وأن تعرف حقيقته هذا شيء آخر فهو يتصور حقيقية الشيء بطريقة أوغسطينية، والإشراق ضرورى لفهمها. وربما استفاد قليلا من نظرية الإشراف، وخفف من الأوغسطينية إلى حد ما، لكن من المؤكد أن العنصر الأوغسطينى مازال حاضراً فى فكره. وتفسر العمليات الطبيعية الخاصة بالحس والعقل، ما يمكن أن يسميه المرء بالمعرفة العادية للإنسان وهى معرفة الأشياء وسطحية نسبيا، لكنها لم تفسر ولا تستطيع أن تفسر نطاق المعرفة الإنسانية الممكنة بأسرها.

ويمكن أن نجد ميلاً تلفيقيا مماثلاً فى نظريته عن الفطرية Innatism فهو يرفض النظرية الأفلاطونية عن "الفطرية" والتذكر كما رفض نظرية "ابن سينا" القائلة بأن الأفكار فى هذه الحياة تنطبع بواسطة "مانح الصور" لكنه لم يقبل نظرية أرسطو (على نحو ما تفسر عادة) وأن جميع أفكارنا تنطبع بسبب تأملنا فى معطيات التجربة الحسية وتبنى هنرى قول ابن سينا أن أفكار الوجود أو الشيء، والضرورة، هى من ذلك النوع الذى ينطبع مباشرة على النفس بواسطته انطباع لا يدين بشئ للأفكار السابقة والمعروفة جيدا[2] ومن ناحية أخرى فالأفكار الأولية التى تأتى منها أعظم الأفكار أهمية عن الوجود ليست فطرية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، لكنا نتصورها معًا مع تجربة الموضوعات الحسية، حتى ولو كانت مشتقة من تلك التجربة[3] ويبدو أن الذهن

(1) Ibid. I,2, 26.

(2) Avicenna. Meyaphysic. I,2, and Henry Summa, I, 12, 9,3, I,7.

(3) C.F. Summa, I, II, G, I, 5,5.

يستخرج هذه الأفكار من ذاته أو بالأحرى يشكلها من داخله بمناسبة المرور بتجربة حسية[١] ولما كانت فكرة الوجود تشمل الوجود المخلوق وغير المخلوق فى آن معًا[٢] فإن فكرة الله يمكن أن يقال إنها نظرية فطرية بمعنى ما من المعانى، لكن ذلك لا يعنى أن الإنسان لديه منذ الميلاد لحظة فكر فعلية عن الله مستقل أصلها تماما عن التجربة: فالفكرة فطرية فعلاً فحسب، بمعنى أن الإنسان يشكلها من فكرة الوجود التى تفترض مقدمًا هى نفسها عن طريق التجربة بالموضوعات العينية لكنها لا تظهر فى الوعى الواضح، ليست مشكلة بالفعل حتى نتمتع بالتجربة. ولما كانت الميتافيزيقا تعتمد على البحث فى فكرة الوجود، وفى تحقق العلاقة بين الماهيات العقلية للوجود المخلوق والوجود غير المخلوق، ولابد للمرء أن يتوقع أن ضرورة الإشراق لابد من تأكيدها. وكثيراً ما يصف هنرى تكوين الأفكار والمعرفة بدون أى إشارة إلى إشراق خاص، ربما تحت تأثير أرسطو وابن سينا ويبدو أن ميله إلى التلفيقية قد أدى به إلى ضرب من عدم الاهتمام بخصوص الاتساق.

٨ – على حين أن الفيلسوف الطبيعى **Phsicus** يبدأ بالموضوع الفردى ثم يشكل عن طريق التجريد الفكرة الكلية عن الموضوع الحسى. وتبدأ الميتافيزيقا من فكرة الوجود أو الشىء **Res** ثم تتقدم لكى تكتشف الماهيات العقلية الموجودة فعلا فى تلك الفكرة[٣] وهناك تداخل معين بالطبع، بين مجالى الفريقا والميتافيزيقا، طالما أن الفيلسوف الميتافيزيقى مثلا يقول إن الإنسان حيوان عاقل وهو يدرك الموضوع نفسه مثل عالم الفزياء الذى يقول إن الإنسان نفس وبدن. غير أن نقطة البداية ونمط المنظور الذى ينظر منه الفيلسوف الميتافيزيقى مختلف عن منظور عالم الفزياء فالميتافيزيقى يبدأ من الكلى ويسير إلى ما هو أقل كلية من الجنس إلى النوع معرفا الماهية العقلية للإنسان على حين أن عالم الفزياء يبدأ من الإنسان الفرد، وعن طريق التجريد يدرك ويقدر المكونات الفزيقية لكل البشر.

---

(1) Ibid, I,10,18.

(٢) من أجل المبررات التى تجعل هذه العبارة غير صحيحة تماما انظر قسم رقم ١٠ .

(3) Quodliet, 4,4,143.

يشتمل الوجود أو الشيء Res بأوسع معنى للكلمة على الشيء الخيالى أو المفترض مثل جيل من ذهب، الذى ليس له سوى وجود ذهنى فحسب، و**الشيء الحقيقى** الذى له وجود فعلى أو ممكن[1] والوجود بالمعنى الثانى **هو الكيان الميتافيزيقى** وهو موضوع الميتافيزيقا. وكما أن **الكيان** بالمعنى الواسع للكلمة ينقسم بطريقة تشبيهية إلى ما هو وجود بذاته: **الله** وإلى ما هو وجود بغير أى المخلوقات أو الكائنات. والوجود فى هذه الحالة ليس جنسًا أو نوعًا ومن ناحية أخرى، فالوجود بالمعنى الأخير ينقسم إلى جواهر تتعلق بالوجود فى ذاته، وأعراض تتعلق بالوجود فى الآخر؛ أى فى الجوهر؛ ومن الصواب تماما أن نقول إن الميتافيزيقا كانت عند أرسطو أيضا علم الوجود من حيث هو وجود، غير أن فكرة الوجود عند أرسطو لم تمكن نقطة البداية الذى يؤدى تحليلها إلى اكتشاف القسمة التشبيهيه للوجود ولقد استلهم "هنرى الجينتى" فكر ابن سينا فى هذا الموضوع، الذى كانت فلسفته مؤثرة كذلك فى بناء مذهب دانزسكوت: إن الفيلسوف الميتافيزيقى - فى رأى هنرى الجينتى ودانزسكوت- فكر الوجود والميتافيزيقا تسير أولا على المستوى التصورى.

قد يبدو أنه- بناء على هذه الوجهة من النظر- ليس فقط من الصعب أن تؤثر فقرة من المستوى الماهوى فى المستوى الوجودى، بل أيضا لابد أن يكون هناك خلط بين الشيء الخيالى المفترض والشئ الواقعى الحقيقى: غير أن هنرى يؤكد أن الماهيات الموجودة بالفعل أو التى هى ممكنة موضوعيًا، والتى يمكن تميزها بوصفها لها واقع معين من ذاتها، **وجود ماهوى** وهو ما يميزها عن الوجود العقلى الخالص أن نظرية الوجود الماهوى التى أخذها هنرى من ابن سينا لا ينبغى أن تفهم على أنها تعنى ضربًا من الوجود البدائى كما لو كانت الماهية لها وجود عقلى إضافى من نوع بدائى، لقد اتهم هنرى "جيل" بأنه يدعم نظرية من هذا القبيل. وهى تعنى أن الماهية موجودة فى الفكر بالفعل وأنها يمكن تعريفها أى إنها ماهية عقلية[2] أن معقوليتها وإمكانها

---

(1) C.F. Quodliet, 3,2,88.

(2) C.F. Quodliet, 3,2,80.

الذاتى يميزها عن **الشيء الخيالى** المفترض عن فكرة وجود شئ نصفه إنسان ونصفه ماعز مثلا والتى هى فكرة متناقضة. أما بالنسبة للعلاقة بين المستوى الماهوى والمستوى الوجودى، فمن الواضح بما فيه الكفاية أننا نستطيع أن نعرف الوجود الذى فقط من خلال تجربة الفردى (ليس ثمة تساؤل فى فلسفة هنرى عن أى استنباط للفرديات) فى حين أن الماهية الفعلية التى هى كلية والطابع لم تستنبط من فكرة الوجود بمقدار ما تصنّف وتندرج تحت فكرة الوجود. وكما سبق أن رأينا فالفيلسوف الطبيعى يكتشف فى الإنسان مكوناته الطبيعية: البدن والنفس. لكن الرجل الميتافيزيقى يعّرف الإنسان بأنه حيوان عاقل، بلغة الجنس والنوع، بلغة ماهيته العقلية، وهذه الماهية العقلية هى على هذا النحو مرتبة تحت فكرة الوجود وتناقضاته كنوع جزئى من الجوهر. غير أن القول بأن الإنسان موجود بالفعل فذلك أمر لا نعرفه إلا عن طريق التجربة. ومن ناحية أخرى فإن الماهية العقلية هى انعكاس لفكرة الله: المثال أو الماهية المطلقة. والله يعرف الأشياء الفردية من خلال الماهية منظورا إليها على أنها عدد من الجواهر المختلفة، وليس ثمة أفكار عن الأشياء الفردية بما هى كذلك فى الله، لكن الأخير يعرف بواسطته فى ومن خلال الماهية النوعية الخاصة[١].

ويبدو من ذلك أن علينا إما أن نتابع أن الأشياء الفردية موجودة فى الفكرة الكلية بطريقة ما وأنها- نظريًا على الأقل- يمكن استنباطها منها أو أن المرء لابد أن يتخلى عن أى أمل فى جعل الأشياء المفردة معقولة[٢] ولا يسمح هنرى بأن نضيف الفردية إلى أى عنصر حقيقى للماهية النوعية الخاصة[٣] وتختلف الأشياء الفردية من واحد إلى آخر بفضل واقعة أنها إنما توجد بالفعل ولو أنه التفرد لا يمكن تفسيره عندئذ بلغة إضافة عنصر حقيقى لابد تفسيرها بلغة النفى أو السلب، أو السلب المزدوج، القسمة الذاتية أو الداخلية وهوية مع أى موجود آخر. ولقد هاجم دانزسكوت هذه النظرة على أساس أن مبدأ التفرد لا يمكن أن يكون سلبًا وأن السلب لابد أن يفترض مقدمًا شيئا

(١) ويهاجم دانزسكوت هذه النظرية لهنرى الجينتى (المؤلف).

(2) C.F. Quodliet, 2, L, 46.

(3) Ibid, 8, 27f.

إيجـابيًـا. غيـر أن هنرى يفـتـرض مـقـدمًـا بالطبع شـيـئًـا إيجـابيًـا وأعنى به الوجـود الفعلى[1].

قد يبدو ما سبق خلطًا وربما عرضًـا غير مناسب إلى حد ما للبنود المنوعة لمذهب هنرى، لكنه يعنى إظهار المشكلة الأساسية فى مذهبه. وبمقدار مـا تكون الميتافيزيقا دراسـة لفكرة الوجود وللماهيات العقلية، وبمقدار ما يُنظر إلى الأفراد على أنها عقلية فحسب من حيث إنها موجودة فى الماهية، فإن ميتافيزيقا هنرى تحمل طابعًا أفلاطونيا بينمـا تبدو نظريته فى التفرد تتطلع إلى آراء "أوكام" أنه ليس ثمة حاجة للبحث عن أى مبدأ للتفرد مادام الشىء فردًا بواسطة واقعة وجوده نفسها. وإذا كانت أول وجهة نظر تحتاج تفسيرًا للموضوعات بلغة الماهية، والمتطلبات الثانية للتفسير بلغة الوجود والخلق والصنع ويقارب هنرى بين وجهتى النظر دون أن يصل إلى أى مصالحة مقنعة.

٩ – سبق أن رأينا أن هنرى الجينتى وصف الماهية العقلية بأنها وجود **ماهوى** تمييزًا لها عن الوجود **الوجودى** فما هى طبيعة التفرقة هنا؟ لقد رفض هنرى فى المقام الأول لنظرية "جيل" الذى نقل التفرقـة إلى الميدان الفزيقى وجعلها تفرقة بين شيئين يمكن الفصل بينهما: الماهية والوجود. ولقد ذهب هنرى فى معارضة هذه النظرية أولا فى مناظرته (٩) العاشرة، و(٧) والحادية عشر و(٣) من المناظرات: فلو أن الوجود كان متميزًا عن الماهية كما ذهب "جيل أف روما" فلابد أن يكون الوجود نفسه ماهية، ولابد أن يتطلب وجودًا آخر لكى يوجد، ومن ثم لابد أن يتضمن ذلك عملية لامتناهية. وفضلاً عن ذلك فـما الذى لابد أن يوجد متميزًا حقًا عن الماهية؟ جوهر أم عرض؟ ليس فى استطاعـة المرء أن يؤكد أيا من الإجـابتين وأكـثـر من ذلك فإن هـنرى رفض التـفـرقـة الحقيقية التى تفهم على أنها تفرقة ميتافيزيقية: ماهية الشىء الموجود ليست أبدًا محايدة للوجود أو اللاوجود، فى النظام العينى للشئ سواء موجود أو غير موجود. والوجود الفعلى Existence ليس عنصرًا مكونا للشىء، أو مبدأ له، لهذا النوع الذى

(١) بالنسبة لنظرية السلب المزدوج – قارن مناظرات رقم٥، Aص٥٢٤وما بعدها (المؤلف)

يجعل الشيء لابد أن يكون مركبًا من الماهية والوجود أى مركب أيا كانت عن طريق إضافة الوجود والماهية عمل من أعمال الذهن(١) ومن ناحية أخرى فإن مضمون مفهوم الماهية ليس متحدا فى هوية واحدة مع مضمون مفهوم الوجود: وتحتوى فكرة الماهية الموجودة أكثر- فى نظرنا- من فكرة الماهية المحض بما هى كذلك. ومن ثم فالتفرقة- رغم أنها ليست تفرقة حقيقية، ليست تفرقة منطقية خالصة، كأنها تفرقة قصدية، تعبر عن نوايا مختلفة تتعلق بالشئ البسيط نفسه(٢).

لكن إذا كانت الماهية المتحققة بالفعل تحتوى على أكثر من الماهية المتصورة على أنها ممكنة، وإذا كانت التفرقة الواقعية بين الماهية والوجود لا يعاود إدخالها، فما الذى يمكن أن يكونه هذا الأكثر؟ أنه- عند هنرى الجينتى- يعتمد على العلاقة وهى علاقة المعلول بالعلة، المخلوق بالخالق وأنه نفس الشيء عندما نقول أن المخلوق موجود وأنه يعتمد على الله(٣) أن تكون معلولا لله وموجوداً يستمد وجوده من خارج ذاته- هما شيء واحد، أعنى العودة إلى الله أو العلاقة بالله. وإذا ما نظر إلى الماهية فقط على أنها ممكنة فإنها تكون نسخة تعتمد على المعرفة الإلهية فى حين أن الماهية الموجودة والواقعية تعتمد على القوة الإلهية الخلاقة(٤) لدرجة أن فكرة الأخير تتضمن أكثر من فكرة الأول لكن رغم أن علاقة الماهية المتحققة بالله هى علاقة اعتماد حقيقى فهى لا تتميز عن الماهية فى النظام العينى بتمايز حقيقى، وإذن فمن وجهة نظر ميتافيزيقية فإن الله وحده هو الذى يمكن التفكير فيه بدون علاقة بأى موجود آخر، فالمخلوق بغض النظر عن العلاقة المزدوجة بالله (كما ترتبط الصورة بالمثال، والمعلول بالعلة) هى لا شيء رغم أن العلاقة الأولى بذاتها الماهية لا توجد خارج "الله" وهو يوجد عن طريق العلاقة الثانية كماهية متحققة لكن بغض النظر عن تلك العلاقة ليس لها وجود متحقق، طالما أن الوجود المتحقق والرعاية من الله هما شيء واحد.

(1) C.F. Quodliet, 3,9, 100. Summa, 21,4,10.

(2) C.F. Summa, 21,4,7 ff. 27, 1,25,28.

(3) . Quodliet,10,7,53.

(4)Summa, 21,4,10.

١٠ - ويوافق هنرى الجينتى على الأدلة البعدية على وجود الله. لكنه نظر إليها على أنها فيزيقية الطابع (أفكاره عن الفزيقا أو الفلسفة الطبيعية وعن الميتافيزيقا لا يمكن أن تؤدى إلى نتيجة أخرى) ويوصفها أدنى من البرهان القبلى. والبراهين الفزيقية يمكن أن تؤدى بنا إلى الاعتراف بوجود أسمى، لكنها لا يمكن أن تكشف لنا ماهية ذلك الوجود: أما فيما يتعلق بهذه البراهين فإن وجود الله، هو وجود واقعة لا ينكشف أيضا على أنه وجود الحق. غير أن البرهان الميتافيزيقى يجعلنا نرى أن وجود لله موجود بالضرورة فى- أو بالأحرى متحد مع- ماهيته[1] وبالمثل نجد أن البرهان الميتافيزيقى هو وحدة الذى يمكن أن يقيم بثبات وحدة الله عن طريق إظهار أن الماهية الإلهية لديها نفور ذاتى من أى تعدد[٢].

الفكرة القبيلة عن الله، عن الكمال الفائق الذى يمكن تصوره بسيطًا، الذى لا يمكن ألا يوجد- هذه الفكرة افترضها "هنرى الجينتى" على أنها إحدى الأفكار الأولية أعنى: الوجود، الشيء، أو الماهية والضرورة. وربما يتوقع المرء أنه قد يحاول استنباط أفكار ضرورة الوجود وعرضية الوجود من تصور الوجود الأصلى المتواطئ Univocal لكنه فى الواقع رفض الموافقة على الطابع المتواطئ لمفهوم الوجود[٣]، وتحققنا مما هو الوجود الضرورى، وتحققنا مما هو الوجود العرضى ينموان معًا وعلى نحو متآنى: ولا نستطيع أن تكون لدينا معرفة ناقصة بالأخير دون أن تكون لدينا معرفة ناقصة بالأول، ولا معرفة كاملة بالأخير دون أن تكون لدينا معرفة كاملة بالأول[٤] ليس هناك مفهوم متواطئ واحد للوجود مشترك بين الله والكائنات: بل هناك مفهومان، مفهوم الوجود الضرورى، ومفهوم الوجود العرضى. ولابد أن يكون مفهومنا عن الوجود أما هذا أو ذاك. غير أننا يمكن أن نخلط بين الاثنين فهناك نوعان من

(1) C.F. Ibid, 24, 6,7,22,5.

(3) Ibid, 22, 3,25, 2-3.

(٣) اللفظ المتواطئ Univocal ما يصدق على شيئين أو أكثر بمعنى واحد كانطباع اسم النوع على أفراده (المترجم).

(4) Ibid, 24,8,6,7,7.

اللا تعين: اللاتعين السلبى، اللاتعين العدمى. ويكون الوجود غير متعين على نحو سلبى عندما يستبعد كل إمكانية اللاتعين بمعنى التناهى، والله وحده هو اللامتعين بهذا المعنى، فى حين أن الوجود هو لا متعين بطريقة عدمية(١) عندما يمكن أو لابد أن يكون متعينًا، لكنه لم يتعين بعد، أو ينظر إليه فى تجريد من تعيناته(٢) ولو أن المرء تأمل الوجود مجردًا من تعيناته فإن المرء فى هذه الحالة يتأمل الوجود المخلوق، الذى إما أن يكون فى العالم العينى جوهرًا أو عرضًا، بل يمكن أن تتأمله متجردًا من تعينه وهذا المفهوم الخاص **باللاتعين العدمى** لا يشمل الله، **اللاتعين السلبى**، غير أن الذهن يسهل أن يخلط بين المفهومين فيتصورهما مفهومًا واحدًا، على الرغم من أنهما فى الواقع اثنان.. وفى قولنا هذا، وفى استبعادنا لأى مفهوم متواطئ للوجود مشترك بين الله والمخلوقات أراد "هنرى جينتى" أن يتجنب فكرة ابن سينا فى ضرورة الخلق التى يبدو أنها تنتج إذا ما كان فى استطاعة المرء أن يستنبط من مفهوم متواطئ أصلى للوجود يكون وجودًا ضروريًا ومخلوقًا فى آن معًا، لكنه اقترب بطريقة خطرة من تعليم، وقد اتهمه دانزسكوت بأن علَّم ذلك- أن المفهومين للوجود متواطئان. وهذا حق تماما أن هنرى الجينتى عرض نظرية مماثلة مؤكدًا أن "الوجود" لم يستخدم عن الله والكائنات بطريقة تواطئية خالصة(٣) لكنه ألح كثيرا على أن مفهوم الوجود إما أن يكون مفهوم الله أو مفهوم الكائنات وأنه لا توجد مشاركة إيجابية بينهما، بل سلبية فحسب (دون أن يكون هناك أى أساس إيجابى أيا كان للسلب أعنى اللاتعين، وأنه لابد أن يكون هناك مبررًا كافيًا لاتهام دانزسكوت(٤) لقد اعترض "سكوت" على وجهة نظر هنرى قائلا بأن كل حجة مستمدة من المخلوقات إلى الله لابد أن تكون زائفة ولابد أن تظهر فى الواقع أنه إذا كان هذا الجانب من فكر هنرى الذى اعترض عليه "سكوت" قد تأكد،

(١) اللفظ العدمى Privative هو اللفظ الذى يدل على الخلو من صفة كان من شأن الموضوع أن توجد فيه وقف النظر إليه مثل كلمة أعمى للإنسان أو أذعر للحصان ... إلخ (المترجم).

(2) C.F. Summa, 21,2, 14.

(3) C.F. Ibid, 21,2,17,21,2 ad 3.

(4) C.F. Ibid, 21,2,6 and 8.

فإن الطريقة الوحيدة للمحافظة على معرفة الإنسان الفلسفية لله لابد أن تكون الاعتراف بوجود فكرة **قبلية** عن الله، ليست مشتقة من الخبرة بالمخلوق.

١١ - سبق أن قلنا أن هنرى الجينى فيلسوف تلفيقى وذكرنا بعض الأمثلة لهذه التلفيقية على حين أنه عارض نظرية التفرقة الواقعية التى وصفها "جيل أوف روما"- وحتى نظرية القديس توما، رغم أن جيل كان الهدف المحدد للهجوم وعلى حين أنه رفض السماح بإمكان الخلق منذ الأزل، وعلى حين أنه رفض النظرية التوماوية للتفرد، فإنه رفض كذلك كلية الهيولى فى الكائنات وعارض نظرية تعدد الصور، بمقدار ما تكون الموجودات المادية الأخرى- غير الإنسان- هى المقصودة ولقد تبنى هنرى- فى "المناظرة الأولى"نظرية وحدة الصورة الجوهرية عند الإنسان التى قال بها القديس توما. و فى "المناظرة الثانية" غيّر رأيه وسمح بالصورة المادية فى الإنسان. ومن ناحية أخرى على حين أنه سلَّم بالإشراق الخاص لنوع محدد، وعلى حين أنه أكدَّ تفوق الإرادة الحرة على العقل، فقد استعار قدراً كبيراً من أرسطو، وتأثر تأثراً قويًا بابن سينا، وفى نظريته عن التفرد، يتشبه كثيراً بمفكرى حركة أوكام، أكثر من السابقين عليه. ومع ذلك فتسمية فيلسوف بأنه تلفيقى بغير تحفظ فإن ذلك يعنى أنه لم ينجز أى مركب وأن فلسفته هى مجموعة من الآراء المتجاورة مستعارة من مصادر متنوعة، وتصوير "هنرى الجينتى" على هذا النحو فيه إجحاف له. فلاشك أنه لم يكن متسقا على الدوام، ولم تكن آراؤه وميوله الفكرية باستمرار على انسجام تام بعضها مع بعض، لكنه ينتمى بالقطع للتراث الأفلاطونى فى الفكر المسيحى، واقتباساته من أرسطو ومن المفكرين الأرسطيين لا يؤثر حقا فى هذه الحقيقة، لقد استفاد القديس بونافنتورا نفسه من أرسطو، لكنه كان إلى حد ما أغسطينيا. والميل العام لهنرى بوصفه ميتافيزيقا هو أن يبنى ميتافيزيقا عقلية، ميتافيزيقا ماهيات أكثر منها ميتافزيقا للعينى، وذلك يميزه بوصفه فيلسوفًا من التراث الأفلاطونى.

غير أن هنرى إذا كان ينتمى إلى التراث الأفلاطونى، فقد كان أيضا فيلسوفًا مسيحيًا، ولهذا نراه يؤكد بوضوح الخلق الحر من العدم، ولم يحاول أن يستنبط

الوجود المخلوق من فكرة الوجود. ولرغبته فى تجنب جعل الخلق ضروريا فقط رفض المعنى الواحد لمفهوم الوجود كنقطة بداية للاستنباط الميتافيزيقى. وبالطبع لم يحاول أفلاطون نفسه أبداً أن يقوم باستنباط مثالى من هذا القبيل غير أن هنرى - على خلاف أفلاطون- أو أى فيلسوف يونانى وثنى آخر وكان لديه فكرة واضحة عن الخلق، ولقد شدد على اعتماد جميع الأشياء المخلوقة على الله، ومؤكدا أنها لا تكون شيئا وإذا ما ابتعدت عن علاقتها به. وهذا العنصر المسيحى اللامع فى فكره يضعه فى التراث الأوغسطينى الذى استخلص منه نظرياته عن الإشراق والأفكار الفطرية- والأفكار التى يمكن تشكيلها من داخله، ومن ناحية أخرى فقد حاول أن يتجنب ما اعتبره أخطاء فى فلسفة ابن سينا، وكانت ميتافيزيقا قد تأثرت بقوة بفكر الفيلسوف المسلم لدرجة أن "جلسون" استطاع أن يتحدث فى هذا السياق عن "أوغسطينية سينوية" وبغض النظر عن أن هنرى قد أبرز فى آن معا الله فى وظيفته الإشرافية (القديس أوغسطين) مع العقل الفعال المنفصل عند ابن سينا، (**تقارب** لم يكن خاصًا بهنرى) ومن الطبيعى أن تميل به نظريته فى تخفيف المذهب الفطرى **innatism** إلى ميتافيزيقا الماهيات المعقولة، أكثر من الميل إلى ميتافيزيقا العينى - وهو مثل ابن سينا- يعزو واقعا معينا، أو موضوعية، رغم أنها ليست مستقلة عن الله، إلى ماهيات ينظر إليها على أنها ممكنة، ماهيات تنتج بالضرورة عن العقل الإلهى، ومن ثم فهى بذاتها- على الأقل- يمكن استنباطها لكن عندما تكون المسألة خاصة بالوجود، وبعالم الخلق الموجود العينى، فقد كان عليه أن يتقاسم الشركة مع ابن سينا، فالأخير بما أنه ينظر إلى الإرادة الإلهية على أنها خاضعة إلى نفس الضرورة التى يخضع لها العقل الإلهى جعل انبثاق الموجودات يوازى انبثاق الماهيات، والعقول التابعة أو الثانوية مسئولة عن إطالة نشاط العلة الأولى والقيام بالانتقال من الكلى إلى الجزئى، غير أن "هنرى الجينتى" بوصفه مفكرا مسيحيًا لم يستطيع الإمساك عن القول بالخلق الحر وأيضا الخلق فى الزمان، فقد رأى أن من الصواب تماما أن الحسى والعينى لا يمكن أن يصبحا عقليين تماما إذا ما كان جعلهما عقليين تماما يعنى التفسير بلغة الماهية، ومن ثم إقامة تفرقة حادة بين الفزيقا والميتافيزيقا بحيث يكون لكل علم نقطة بداية خاصة ونمط من الإجراءات.

لكن على الرغم من أن الميول الأفلاطونية والسينوية فى فكر هنرى الجينتى قد ساعدت بمعنى ما فى تمهيد الطريق إلى المذهب الأسمى Nominalism فإن الإصرار على الإشراق قاده بسهولة إلى ضرب من المذهب الشكى يتعلق بقوة الذهن فى إنجاز مذهب ميتافيزيقى يقوم على أساس التجربة على حين أن ميل هنرى إلى التبسيط عندما يتعامل مع العالم المخلوق (مثلا عن طريق إنكار أى تفرقة حقيقية بين الماهية والوجود، وعن طريق نظريته فى التفرد التى تتضمن رفض الواقعية) يمكن النظر إليها فى ذاتها على أنها المبشر بالاتجاهات البسيطة والمذهب التصورى فى القرن الرابع عشر، وبالطبع ليس ذلك سوى جانب واحد من فلسفته، وهو ليس أهم الجوانب وأكثرها تميزاً وإنما هو الجانب الواقعى إلى حد ما ولقد انتقد وليم أوكام فكر هنرى الجينتى لجوانب أخرى فيه، لكن ذلك لا يعنى أن فكر هنرى لم يكن له تأثير فى الحركة التى كان وليم أوكام الشخصية الرئيسية فيها. ولقد سمى هنرى بالشخصية الوسيطة فقد كان وسطًا بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر ومن الصعب إنكار ذلك. لكن قبل أن يظهر مذهب "أوكام" كان دانزسكوت- الذى كثيراً ما انتقد هنرى- كما انتقد هنرى "جيل أف روما" يحاول تطوير وتبرير مركب من الأوغسطينية والأرسطية. وهكذا نراه يحاول رغم إشكالاته مع هنرى الجينتى- أن ينجز على نحو مقنع- ما لم يستطيع هنرى إتمامه بكفاءة مقنعة.

الفصل الخامس والأربعون

دانز سكوت- (١)

حياته- أعمال- روح فلسفة سكوت

١ - جون دانزسكوت الأستاذ الدقيق Doctor subtilis ولد في اسكتلندا، في مكستون.. Maxton بمقاطعة روكسبورج.. Roburg أما اسم عائلته دانز Duns فهو مأخوذ في الأصل من مكان في مقاطعة بيرويك.. Berwick أما أنه اسكتلندي فهي مسألة تؤخذ الآن على سبيل اليقين وليس ببساطة من واقعة أنه في عصره لم يكن الاسكتلنديون والإيرلنديون يسمون بلا تميز "اسكوتي Scoti" بل أيضا قد تمت البرهنة عن طريق اكتشاف سلسلة من الوقائع يصعب القول بأن سلطتها موضع شك لكن إذا كانت المقاطعة التي ولد فيها مؤكده فإن تاريخ ميلاده ليس مؤكدًا على هذا النحو.. فرغم أنه يحتمل أن يكون قد ولد في عام١٢٦٥ أو ١٢٦٦ وأنه دخل في سلك رهبنة الفرنسيسكان الصغرى عام ١٢٧٨، وحصل على الرداء عام١٢٨٠ ورسم قسيسًا عام ١٢٩١ فإن التاريخ التقليدي لوفاته هو الثامن من نوفمبر عام ١٣٠٨ . إذ مات في كولونيا، ودفن في كنيسة الفرنسيسكان في هذه المدينة.

أما تواريخ الحياة الأكاديمية لسكوت فليست مؤكدة على الإطلاق، بل يبدو أنه درس في باريس على يد "جونسالوفس" الأسباني من سنة ١٢٩٣ إلى سنة ١٢٩٦ بعد إقامة قصيرة في أكسفورد. وإذن- وفقا للنظرة التقليدية لسكوت فقد ذهب إلى أكسفورد حيث عكف هناك على شرح "كتاب الأحكام" ثم أصدر كتاب "شرح أكسفورد

على الأحكام" أما واقعة أنه فى الكتاب الرابع من هذا "الشرح" اقتبس سكوت قائمة منشورات بندكت الحادى عشر فى ٣١ يناير عام ١٣٠٤[١] ليس حجة مؤكدة ضد النظرية التقليدية كما نقحها يقينا دانزسكوت، وكتب إضافات أخيرة للكتاب[٢]، وفى عام ١٣٠٢ عاد "سكوت" إلى باريس وقام بشرح على "كتاب الأحكام" لكنه فى عام ١٣٠٣ طُرد من باريس لأنه ساعد حزب البابا ضد "فليب الجميل" ملك فرنسا أما أين قضى المنفى فهذه مسألة غير واضحة، فقد يكون قضاها فى كولونيا أو بولونيا أو أكسفورد فذلك كله أمر وارد.. وعلى أية حال فقد علم فى أكسفورد فى العام الأكاديمى ١٣٠٣/ ١٣٠٤ ثم عاد إلى باريس عام ١٣٠٤ ونال درجة الدكتوراه فى اللاهوت فى عام ١٣٠٥ ومن الممكن أن يكون قد عاد إلى أكسفورد مرة أخرى لفترة قصيرة لكن من المؤكد أنه كان فى باريس وانشغل فى شرح "كتاب الأحكام"، عندما أرسل إلى كولونيا فى صيف عام ١٣٠٧ وفى كولونيا لخص ما قام به فى التدريس. لكن فى عام ١٣٠٨ توفى كما سبق أن ذكرنا، وكان قد بلغ من العمر اثنين وأربعين أو ثلاث وأربعين سنة.

٢ - والشك فيما يتعلق بالمسار الدقيق لحياة دانزسكوت أمر يؤسف له، لكن أكثر مما يؤسف له الريبة حول الطابع الأصيل لبعض الكتب المنسوبة إليه فى طبعة لوك وادنج Luke wadding ومن حسن الحظ أن الشرحين العظيمين لكتاب الأحكام ليسا موضع شك. رغم أنه لا كتابه "المحاضرات الأكسفوردية" ولا كتاب "المذكرات الباريسية"- فى صورتهما التقليدية يمكن نسبتها إليه فكتاب "المحاضرات الأكسفوردية" وفى نصه الأصلى كما تركه دانزسكوت (الترتيب الذى لم يعثر على مخطوطته حتى الآن)- قد أضافه تلاميذه- لتكملة عمل الأستاذ بالقيام بعرض كامل لفكره، رغم أنه فى بعض الحالات حاول النساخ أن يدونوا الإضافات التى أضيفت

(١) بابا روما من ١٣٠٣ إلى ١٣٠٤ ورغم الفترة القصيرة التى تولى فيها كرسى البابوية فقد كانت مليئة بالمشاكل التى ورثها عن أسلافه لاسيما صراع بونيفاس الثامن مع فليب الجميل أو المنصف مع ملك فرنسا (المترجم).

(٢) يقال إن "سكوت" علَّم فى كيمبردج أيضا قبل- أوبعد- ما علَّم فى أكسفورد (المؤلف).

وموقف مماثل يعرض نفسه بخصوص "المذكرات الباريسية" طالما أنه فى حالتها أيضا كانت هناك الرغبة فى تقديم شرح كامل لتعاليم سكوت أدى بتلاميذ الأستاذ إلى أن يجمعوا الشروح الجزئية من مصادر مختلفة وأن القيام بأى محاولة جادة لاكتشاف السلطة المحترمة وثمة الأجزاء المختلفة للموسوية. لقد كانت مهمة اللجنة المشكلة لمراقبة الطبعة النقدية من مؤلفات "دانزسكوت" ليست مهمة سهلة لكن على الرغم من أن شروح أكسفورد وباريس تمثل فكر سكوت بطريقة أساسية فليست هناك صورة نهائية مأمونة يمكن تقديمها لهذا الفكر إلى أن تظهر الطبعة النقدية للشروح أو بصورة أخص إلى أن تنشر المؤلفات الأصلية متخلصة من أى زيادة.

والطابع الأصلى لكتاب "المبادئ الأولى" ليست موضع شك رغم أن الحجج التى قدمها الأب "سيجانوثو" لكى يبين أنها آخر أعمال "سكوت" وأنها مكتوبة فى كولونيا، لا يبدو أنها حاسمة، وكتاب "مسائل المناظرات" بدورها أصلية[1] وقل مثل ذلك فى المحاضرات الست والأربعين (ولا تذكر طبعة وادنج سوى أربعين فحسب. لكن C.Balic اكتشف ستًا أخر) والكتب التسع الأولى من "مسائل دقيقة حول كتاب ميتافيزيقا أرسطو، وكذلك بالنسبة لكتاب "النفس De Aima لأرسطو، السؤال عن أصالته كان موضع جدل ونقاش، فقد أكد بكستر أنها أصيلة، فى حين أن "لونجبرية" حاول أن يبيّن أنها غير أصيلة رغم أن "فليج" أعلن أن حججه غير كافية لكنها قبلت على نطاق واسع على أنها أصيلة حتى من "لونجبرية" ومن ناحية أخرى فعلى حين أن كتاب "المبادئ الأولى للأشياء" هو بدوره غير أصيل فمن المحتمل أن يكون منتحلاً فى جانب منه على الأقل؛ أو مأخوذًا عن كتاب "مسائل المناظرات" لجود فردى أدف فونتيتز. ومن الكتب المنحولة أيضا كتاب "نصوص ميتافيزيقية (ربما المنسوب إلى أنطوان أندرية) وكتاب "نتائج ميتافيزيقية" وشروح على كتابى أرسطو "الطبيعيات" و "الآثار العلوية".

ومن الواضح أن مسألة تحديد، عن يقين ما الكتب الأصيلة وما هى الكتب غير الأصيلة لدانزسكوت- مسألة مهمة، فنظريات سكوت التى ظهرت فى كتاب المبادئ

(1) P.Glorieux: La Littrature Quodlivtique Ti2 (Bibliotheque Thomiste, 21).

الأولى للأشياء" على سبيل المثال، لا تظهر فى الكتب التى من المؤكد أنها أصيلة فإذا كان على المرء أن يقبل أصالة كتاب المبادئ الأولى للأشياء" (على نحو ما ذكرنا بالفعل وهو الآن مرفوض) فعلى المرء أن يزعم أن دانزسكوت علم أولاً نظرية ثم تخلى عنها بعد ذلك، طالما أنه سيكون من الواضح أن من المؤكد أن نزعم أن فكره يتضمن الكثير من التناقضات وإذا ما أكدنا تغيراً فى الرأى فى نظريات صغيرة نسبيا عندما لا يحدث أى تغير فعلى، ربما لا يكون خطأ ذا شأن كبير حتى إذا ما نتج عن شرح غير دقيق لتطور نظريات "سكوت" إلا أن مسألة الأصالة وغير الأصالة تكون ذات أهمية كبرى عندما تتعلق المسألة بالنظريات وفى كتابنا هذا يقرر المؤلف أنه لا يمكن البرهنة على أنه لا يوجد سوى مبدأ واحد معلق أو أن الله لا متناه أو أنه عقل، وما إلى ذلك.. ومن الواضح أن أمثال هذه العبارات تبدو للوهلة الأولى فى تناقض واضح مع بعض تعاليم "سكوت" كما عرضها فى مؤلفات من المؤكد أنها أصيلة وإذا كان على المرء أن يقبل النظريات على أنها أصيلة، فإن عليه أما أن يزعم أنه اندهش لانقلاب مفاجئ فى الرأى Volte- Face من جانب سكوت أو أن يقوم بمهمة صعبة فى التفسير والمصالحة.

وأول هجوم على أصالة النظريات هو ذلك الذى جاد به الأب دى بيسلى فى عام ١٩١٨ ثم تابع الهجوم "الأب لونجبرية" ولقد ذهب الأخير إلى أنه لا يوجد مخطوطة قد اكتشفت حتى الآن تنسب العمل صراحة إلى "سكوت" أما أن التعاليم الموجودة فى العمل تناقض مع تعاليم أخرى موجودة فى كتب موقوق نسبتها إلى سكوت- فذلك أمر مؤكد، وأن "أوكام" وتدماس السوتونى" اللذين هجاما اللاهوت الطبيعى عند سكوت لم يقتبسا الكتاب على أنه كتابه، وأن كتاب "النظريات" كتاب أسمى فى طابعه، ولابد أن ينسب إلى مدرسة أوكام، وأن "يوحنا القارئ" الذى عرف سكوت، اقتبس من كتبه الأصلية عندما كان متعامل مع مسألة وجود الله وما إذا كان يمكن البرهنة عليه أم لا بواسطة نور العقل الطبيعى، لكنه لم يذكر كتاب النظريات وهذه الحجج تبدو مقنعة وهى مقبولة بصفة عامة كحل للمشكلة إلى أن أظهر "الأب بالبك" حججاً أخرى يعارض بها وجهة نظر "لونجبرية" ولا شيء من حجج "لونجبرية"- فى الجانب الأكبر منها- يقوم

على أساس شاهد داخلى، وحاول "بالبك" أن يبيّن أنه ليست الحجج المستمدة من شاهد داخلى فحسب غير مقنعة بل أيضا أن هناك حججا جيدة مستمدة من شهادة خارجية للبرهنة على أن كتاب "النظريات" هو بالفعل أحد كتب "دانزسكوت" وهكذا نجد من الواضح أن هناك أربع نسخ تنسب بصراحة إلى أعمال "سكوت" فى حين أن الفصل الرابع من كتاب "المبادئ الأولى" ففيه بعض عبارات أضافها "وادنج" مادامت توجد فى بعض النسخ فى حين أن كتاب "النظريات" يقدم على أنه عمل من أعمال "سكوت" بواسطة آخرين من أمثال "جون كانونيكوس" أحد أتباع "سكوت" فى القرن الرابع عشر؛ ولقد حاول "بودرى" أن يبين أنه حتى إذا ما كانت بعض النظريات التى يتضمنها كتاب "النظريات" تعارض روح المذهب الأسمى. فإن النظريات الأساسية فى الكتاب ليست من أصل أوكامى، ولقد حاول "جلسون" (فى كتابه "محفوظات تاريخ المذاهب والأدب فى العصر الوسيط ١٩٣٧-١٩٣٨) أن يبرهن على أن "النظريات" الست عشرة الأول (مفترضا أن الكتاب من تأليف سكوت بالفعل) كفيلسوف يبين ما الذى يستطيع العقل البشرى بلا مساعدة أن ينجزه. فى حين أنه فى كتاب المذكرات الأكسفوردية وهو مؤلف لاهوتى- يبين لنا ما الذى يمكن إنجازه عن طريق الميتافزيقا التى يساعدها اللاهوت. وحتى إذا ما كانت النتائج التى نصل إليها فى "النظريات" تبدو قريبة من نظريات "أوكام" فإن الروح مختلفة، طالما أن سكوت يعتقد أن اللاهوت يمكن أن يقدم أدلة ميتافيزيقية وبرهانية على وجود الله وصفاته فى حين أن أوكام ينكر ذلك ويلجأ إلى الإيمان وحده. وفى الطبعة الأخيرة من كتابه "الفلسفة فى العصر الوسيط" عام ١٩٤٤ يترك جلسون السؤال عن أصالة "النظريات" وعدم أصالتها قائما، ولكن يؤكد إذا كان كتاب "النظريات" مؤلفا لدانزسكوت، فليس ثمة مشكلة فى مصالحة النظرية التى يتضمنها مع النظرية الموجودة فى المذكرات الأكسفوردية" فالفيلسوف الخالص يتعامل مع الوجود بمعنى كلى ولا يمكن أن يتجاوز المحرك الأول الذى هو الأول فى سلسلة العلل، لكنه رغم ذلك موجود فى السلسلة أنه لا يستطيع أن يصل إلى تصور الله الذى يمكن بلوغه بواسطة الفيلسوف الذى هو لاهوتى كذلك.

وأنا أشك فى مشروعية معارضة جلسون، ففى شروح أو مذكرات أكسفورد، يقرر سكوت أن عدداً كبيراً من صفات الله الجوهرية، يمكن معرفتها عن طريق

الميتافيزيقى[1] وهو يؤكد فى الشروح أن الإنسان يستطيع الوصول إلى المعرفة الطبيعية بالله، على الرغم من أنه لا يستطيع أن يصل من الطبيعة الخالصة إلى معرفة حقائق مثل حقيقة التثليث[2] ويبدو لى أنه من الصعب أن تفترض أنه عندما قال سكوت إن الإنسان يستطيع أن يصل إلى معرفة الحقائق عن الله عن طريق الطبيعة الخالصة، فإنه كان يفكر فى الرجل الميتافيزيقى الذى هو اللاهوتى أيضا كما أننى لا أدرى إن "سكوت" يعنى أن يحصر معرفة الفيلسوف الخالص بالله على معرفته به كمحرك أول فهو يقول بوضوح أن الميتافيزيقى يستطيع أن يسير أبعد من الطبيعة[3] وفضلا عن ذلك يبدو لى أنه من الأمور البالغة الغرابة أن نفترض أن النظريات هى كتاب سكوت، وأنه لابد له أن يبرهن فى المبادئ الأولى على أن الله أو المبدأ الأول هو على سبيل المثال عقل، وأنه ينبغى عليه فى النظريات أن يعلن أن هذه الحقيقة يمكن تصديقها وأن كانت لا يمكن البرهنة عليها ومن المؤكد أنه ضيّق- بطريقة ما- مجال العقل الطبيعى فيما يتعلق بالله، (فلم يعتقد أن الله القادر على كل شىء، قابل للبرهان الدقيق بواسطة العقل الطبيعى). لكن ربما يبدو من الشروح"، ومن "المبادئ الأولى" ومن "مقابلة النصوص"، أن سكوت ينظر بلا شك إلى اللاهوت الطبيعى على أنه ممكن، بغض النظر عن السؤال عما إذا كان الفيلسوف هو أيضا لاهوتى أم لا[4].

وبالطبع، لو أمكن البرهنة بطريقة حاسمة ببرهان خارجى النظريات هى كتاب أصيل لدانزسكوت؛ فلابد للمرء هذه الحالة أن يلجأ إلى بعض النظريات مثل نظرية "جلسون" لكى يفسر التناقض الظاهر الصارخ بين النظريات والكتب الأخرى "لسكوت"

---

(1) OX. Prol. 4. No. 32.

(2) Ibid. 1,3. Rep. T.3. Prol.3. Nos. 1-4.

(3) Rep. Prol. 3.I.

(٤) لقد حاول مينجز Minges بعد أن قبل النظريات أن يبيّن أن سكوت فى هذا الكتاب فهم البراهين بالمعنى الأرسطى الدقيق على أنه برهان يأتى من العلة، وإذا ما أمكن البرهنة على ذلك فلن يكون هناك بالطبع تناقض بين النظريات وأعمال سكوت المؤكد نسبتها إليه غير أن لونجيزية يذهب إلى معارضة هذا التفسير لمعنى المؤلف. قارن مينجز المجلد الثانى ص٢٩-٣٠ وأيضا "لونجبرية" ص١٠٩ (قارن قائمة المراجع).

لكن على حين أنه يبدو لى أنه لمصالحة بعيدة جدا أن نقترح أنه لا يوجد هناك تناقض، وأنا أقترح أنه خلال عرضى للاهوت الطبيعى عند سكوت بغض النظر عن "النظريات" لكن بينما نغض النظر عن "النظريات" فإننى أوافق كما ذكرتُ توًا أنه فى حالة المؤلفات الأصلية المبرهن عليها باقتناع فإن المرء سيكون مضطرًا لأن يقول إنه فى هذا العمل لسكوت، فإنه سيكون لديه قوة الفيلسوف الطبيعى فيما يتعلق بالوصول إلى المعرفة الطبيعية لله. لكنى أقصد أنه إلى أن تتم البرهنة على أصالة كتاب النظريات، فإنه لن يكون هناك مبرر مقنع أو ملزم لتأكيد أن الفيلسوف الميتافيزيقى صاحب المؤلفات الأصلية المؤكدة، هو بالضرورة ميتافيزيقى لديه خلفية الإيمان، ومن ثم فسوف أعامل "النظريات" لأغراض عملية على أنها غير أصيلة (أو منحولة) دون أن أتظاهر بجسم المشكلة أو أن أضيف أى مبررات أبعد أكثر من تلك التى زعمها كتاب آخرون رفض الكتاب بوصفه منحولا.

مشكلة كتاب "النظريات" تمت مناقشتها فى شىء من التفصيل، لكى أبين الصعوبة الموجودة فى تفسير ذهن سكوت بدقة حتى إذا ما أكد المرء أن أفكار النظريات و"المذكرات الأكسفوردية" ليس بينها تباين بل يمكن التوفيق بينها. وهو التوفيق الذى ينتج من صورة فلسفة سكوت التى يصعب أن تكون موجودة عند من يلتقى لأول مرة بالمذكرات الأكسفوردية، وحتى لو كانت أصالة النظريات لم تتم البرهنة عليها، وحتى ولو بدت من الأفضل رفضها، فمناسبة العرض ليست بالتأكيد معيار الأصالة أو عدم الأصالة، ولا يمكن للمرء فى ضوء المحاولات الحديثة أن يقوم برد الاعتبار للعمل أن تستبعد إمكان أنه يوما ما فى المستقبل أن يظهر أنه عمل أصيل بالتأكيد رغم أن الشهادة الداخلية توجز بالعكس.

٢ – لقد قدمت تأويلات شامة مختلفة لفلسفة سكوت، ورتبت من تأويل سكوت كفيلسوف ثورى، وعلى أنه بشير مباشر لوليم أوكام ومارتن لوثر إلى محاولة التخفيف من الاختلافات الحادة بين مذهب سكوت والتوماوية وتأويل سكوت على أنه متابع لأعمال القديس توما. والتأويل الأول وهو خاص بـ "لندرى" يمكن رفضه، على الأقل فى

صورته المتطرفة، بوصفه مبالغة لا تقوم على أسس مقنعة، على حين أنه من ناحية أخرى من المستحيل إنكار أن مذهب سكوت يختلف عن المذهب التوماوى لكن أيمكن النظر إلى "سكوت" على أنه متابع للتراث الفرنسيسكانى وهو الذى تبنى فى الوقت ذاته قدراً كبيراً من أرسطو ومن السابقين عليه فى العصر الوسيط من غير الفرنسيسكان؟ أم أنه ينبغى النظر إليه على أنه مفكر حمل التراث الأرسطى والتراث التوماوى لكنه فى الوقت نفسه صحح القديس توما على ضوء ما رأى هو نفسه أنه الحقيقة، أو أنه ببساطة ينظر إليه على أنه مفكر مستقل اعتمد فى الوقت نفسه كما يفعل جميع الفلاسفة على المفكرين السابقين عليه، بخصوص المشكلات المثارة والتى تمت مناقشتها؟ وليس هذا السؤال من الأسئلة التى يسهل الإجابة عنها، ولابد من تأجيل أى إجابة عنها إلى أن يتم نشر الطبعة النقدية لمؤلفات "دانزسكوت" لكن سوف يبدو أن هناك قدراً من الحقيقة فى كل اقتراح من الاقتراحات السابقة. فقد كان سكوت فى الواقع دكتور فرنسيسكانى، وحتى لو أنه رفض عدداً من النظريات التى يأخذ بها عدد من المفكرين الفرنسيسكان السابقين بصفة عامة، فمن المؤكد أنه كان ينظر إلى نفسه أن كان يؤمن بتراث الفرنسيسكان، ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من أنه من المؤكد أنه انتقد آراء القديس توما فى موضوعات هامة، فإنه يمكن أن ينظر إليه عادة على أنه استمرار للمركب الذى كرس القديس توما نفسه له. وأخيراً من المؤكد أن دانزسكوت كان مفكراً مستقلاً لكنه فى الوقت نفسه بنى على أسس وقواعد موجودة بالفعل، لكن على الرغم من أن مذهب سكوت لم يكن يتضمن انسلاخًا تامًا مع الماضى، فمن المعقول فحسب أن تشدد على جوانبه الأصيلة المستقلة نسبياً، ومن ثم نلفت النظر إلى الاختلاف بين مذهب سكوت والمذاهب الأخرى.

الواقع أن فكر سكوت كان يحمل فى بعض جوانبه تراث أوغسطين- فرنسيسكانى، وفى نظريته عن تفوق الإرادة على العقل، على سبيل المثال، وأيضا فى موافقته على كثرة الصور، وفى استعماله لحجة القديس أنسلم على وجود الله. وفضلا عن ذلك فقد بينا أن سكوت لم يبتكر "تمييز الصورة عن الشئ" وإنما هى فكرة استخدمها بعض المفكرين الفرنسيسكان السابقين. وعلى ذلك فقد كان لسكوت طابعًا

خاصاً، كما أنه يؤكد على العناصر التى أخذها من التراث، وهكذا نجد أنه فى دراسته للعلاقة بين الإرادة والعقل يؤكد الحرية أكثر من الحب رغم أنه يتمسك حقا بسمو الحب وتفوقه على المعرفة، وهو تفوق وثيق الصلة بنظريته القائلة بأن المبدأ العملى السامى هو أنه ينبغى أن نحب الله أكثر من أى شىء أخر. ومن ناحية أخرى على الرغم من أنه استفاد من برهان القديس أنسلم. المسمى "بالدليل الأنطولوجى على وجود الله" فإنه لم يقبله كبرهان حاسم على وجود الله لكنه يؤكد لا فقط أنه لابد من "تكوينه" قبل أن يكون من الممكن استخدامه بنجاح، بل أيضا حتى عندئذ فإنه ليس دليلاً قاطعًا على وجود الله ما دامت البراهين القاطعة على وجود الله لابد أن تكون بعدية.

غير أن سكوت يواصل- من بعض الجوانب- التراث الأوغسطينى الفرنسيسكانى، وهو فى بعض الجوانب الأخرى يبتعد عن هذا التراث. وليس من الواضح تماما ما إذا كان علم- أم لا- التصور الهيولانى للملائكة إلا أنه يرفض صراحة نظرية "العلل البذرية" على أنها غير ضرورية، والإشراق الخاص بالعقل البشرى، فى حين أنه لم ير أى تناقض- كما فعل القديس بونافنتيرا- فى فكرة الخلق من القدم (أو منذ الأزل) ومع ذلك فقد تحدث بتردد أكثر فى هذا الموضوع. لقد نفذ الأثر الأوغسطينى إذن فى مذهب سكوت أكثر من نفاذه فى مذهب القديس بونافنتيرا، ولابد للمرء أن يذكر بصفة خاصة أثر ابن سينا، فمثلاً يصر "سكوت" على أن موضوع المفكر الميتافيزيقى هو الوجود بما هو وجود. وهو فى إصراره على هذه النقطة، مثلما فى معالجته لمشكلة الله، يبدو أنه كان متأثرًا بالفيلسوف الإسلامى الذى لا يتردد اسمه كثيرا فى مؤلفات "سكوت" صحيح أن أرسطو نفسه كان قد أعلن أن الميتافيزيقا أو بالأحرى الفلسفة الأولى هى علم الوجود بما هو وجود. غير أن الميتافيزيقا الأرسطية تركزت فى التطبيق حول نظرية العلل الأربع، على حين أن سكوت يعالج باستفاضة فكرة الوجود وطبيعته ويبدو أن الدافع هنا مستمد- على نحو جزئى- من ابن سينا فمناقشة "سكوت" للكليات ليست أيضا بلا دين لابن سينا.

ومع ذلك فحتى لو أن "سكوت" كان مدينا بالشىء الكثير لأرسطو وشراحه أكثر من القديس "بونافنيرا" وحتى لو أنه لجأ إلى سلطة أرسطو لتدعمه فى هذه النظرية

أو تلك فقد كان أبعد ما يكون عن أن يكون مجرد تابع لأرسطو الذى لم يتردد فى نقده؛ لكن بغض النظر عن القطع الفردية فى النقد فإن الإلهام الفلسفى لسكوت، إن صحَّ التعبير، يختلف عن إلهام أرسطو، فتصور الله- فى رأيه- على أنه المحرك الأول هو تصور ناقص تماما، لأنه لا يتجاوز العالم المادى الفزيقى ليبلغ المتعالى، الوجود اللامتناهى الذى تعتمد عليه أساساً جميع الموجودات المتناهية. ومن ناحية أخرى ينتج من النظرية الأخلاقية عند سكوت أن الأخلاق الأرسطية لابد أن تكون غير كافية مثل فكرة الإلزام، معتمدة على الإرادة الإلهية لا تظهر هناك. وربما قبل بالطبع، أن أى فيلسوف مسيحى، لأبد أن يجد أرسطو معيباً فى مثل هذه المسائل، وأن القديس توما الأكوينى من ناحية كان مضطراً لإكمال أرسطو بأوغسطين غير أن المهم هو أن سكوت لم يخرج من هذا الطريق "لتفسير" أرسطو أو للتوفيق بين آرائه واعتبره هو نفسه الحقيقة، إلى الحد الذى جعل الفلسفة الأخلاقية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة فى مذهب سكوت اعتمادها على المذهب الأرسطى أو اقتباسها منه أبعد ما يكون عن أن يكون واضحاً.

ولقد تمَّ تصوير موقف سكوت من القديس توما فى سنوات قريبة فى ضوء مختلف عن ذلك الضوء الذى كان يصور فيه السابق أحيانا: لقد كان هناك ميل، ولم يكن غير طبيعى، من التقليل من اختلافاته عن التوماوية. ولقد سبق أن أشرنا مثلا إلى أنه كان فى مجادلاته يضع فى ذهنه مفكرين آخرين. من أمثال هنرى الجينتى وهذا صحيح تماما بالطبع، لكن تبقى الواقعة من حيث أنه كثيراً ما ينتقد المواقف التوماوية عارضا حجج القديس توما ثم يدحضها لكن مهما كان الحق أو الظلم فى هذا النقد الجزئى أو ذاك فمن المؤكد أن سكوت لم يكن ينقد من أجل النقد ولو أنه أصرَّ مثلا على حدس عقلى ما بصدد الموضوع الفردى وإذا ما شدد على حقيقة "الطبيقة المشتركة" دون الوقوع فى مبالغة واقعية فلاسفة العصور الوسطى المبكرة. وهو يفعل ذلك لا لكى يختلف ببساطة عن القديس توما وإنما لكى يحافظ كما يعتقد على موضوعية المعرفة. وقل مثل ذلك إذا ما أصرَّ على الطابع المتواطئ لمفهوم الوجود، فإنه يفعل ذلك لأنه يعتبر مذهبه الخاص ضرورى ضرورة مطلقة، إذا ما أردنا تجنب مذهب اللا أدرية

أعنى إذا ما أردنا المحافظة على الطابع الموضوعى للاهوت الطبيعى، وإذا ما استفاد من توسيع فكرة: "التمييز الصورى من جهة الشىء" فليس ذلك لكى يكشف عن دقة أو براعة رغم أن من المؤكد أنه كان بارعا وأحيانًا، مفكرًا مصعداً وجدليًا معوجًا. لكن لأنه اعتبر أن مثل هذا الاستخدام تحكمه ضرورة الوقائع وضرورة الإشارة الموضوعية لمفاهيمنا وإلى هذا الحد فإن "سكوت" يمكن أن يُنظر إليه غلى أنه من خلفاء القديس توما وأنه استمرار للتوماوية ولابد للمرء أن يعترف إنْ حاول تصحيح ما رأى أن هناك- سواء حقا أم خطأ- نقائص خطيرة واتجاهات خطيرة فى الفلسفة التوماوية.

ومن المستحسن أن نضع فى ذهننا اهتمام سكوت بالمحافظة على موضوعية المعرفة البشرية وعلى اللاهوت الطبيعى بصفة خاصة، طالما أن تحقيق هذا الاهتمام يعمل كموازنة للميل للنظر إليه كناقد هدام على نحو سائد. صحيح أن سكوت كان فى بعض الأحيان متشدداً فى فكرته عما يشكل البرهان وهو لا يسمح بأن تكون البراهين المقدمة لخلود النفس، مثلاً حاسمة وقاطعة، غير أن فلسفته كلها تظل واحدة من أعظم المركبات فى العصور الوسطى وهى جهود للفكر البنائى الإيجابى وفضلا عن ذلك فقد كان لها الهام دينى، على نحو ما يرى المرء فى التوسلات إلى الله التى تظهر فى بعض الأحيان فى كتاباته والتى لا يستطيع المرء ببساطة أن يرفضها على أنها اصطلاحات أدبية.

وعلى الرغم من ذلك إذا ما نظر المرء إلى مذهب سكوت كما هو فى وضعه فى نظر الفكر الوسيط، فسوف يكون من العبث أن ننكر أنه ساعد فى الواقع على إثارة الحركة النقدية فى القرن الرابع عشر. وعندما يؤكد سكوت أن هناك صفات إلهية معينة لا يمكن البرهنة عليها بواسطة العقل الطبيعى، وعندما ينكر الطابع البرهانى للحجج المقدمة على خلود النفس البشرية، فإنه لم يكن يقصد هدم الفلسفة الإيجابية. لكن إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر تاريخية خالصة فمن الواضح أن نقده مهدً الطريق لكثير من النقد الراديكالى عند "أوكام" أما القول بأن الأخير كان ينظر إلى سكوت نظرة عداء فذلك لا صلة له بالنقطة التى نتحدث عنها. وبالمثل فعلى الرغم من أنه ليس

صحيحا تماما أن سكوت جعل القانون الأخلاقى بأسره يعتمد على الاختيار التعسفى للإرادة الإلهية فمن الصعب إنكار أن مذهب الإرادة في فلسفته يساعد فى تمهيد الطريق لمذهب الثقة عند أوكام فمثلا نظريته فى الإلزام الخلقى، وتأكيده أن المدركات الثانوية للوصايا العشر لا تنمتى إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق - يخضع للتقسيم الإلهي فى حالات خاصة، وأنا لا أذهب إلى أن مذهب أوكام هو الابن الشرعى لمذهب سكوت بل ببساطة أنه بعد بلوغ مركب العصر الوسيط السامى للمذهب التوماوى فإن عمل العقل النقدى أو الوظيفة النقدية للفلسفة كان يمكن فقط توقعها وأن استخدام سكوت الدقيق والمتواضع للنقد مهَّد الطريق فى الواقع للنقد الراديكالى الهدام الذى اتسم بسمة المذهب الأوكامى. والحكم التاريخي من هذا القبيل لا يعنى بالضرورة أن نقد سكوت ليس له ما يبرره وأن النقد الراديكالى للمفكرين المتأخرين ليس له ما يبرره: تلك مسألة يقررها الفيلسوف وليس المؤرخ. ولو ثبت أن كتاب "النظريات" لا ينتمى أصلا إلى سكوت فإن ذلك لن يفيد إلا فى تأكيد الجانب النقدى لمذهب دانزسكوت.

خلاصة القول إذن إن فلسفة سكوت تنظر إلى الوراء كما تنظر إلى الأمام. وهو ينتمى إلى القرن الثالث عشر كمذهب إيجابى بناء وهو القرن الذى شهد فلسفات القديس بونافنتيرا وقبل كل شىء مذهب القديس توما وهى فلسفات ارتبطت فى جوانبها النقدية وعناصرها الإرادية رغم أن العناصر الأخيرة كانت مع التراث الأوغسطينى الفرنسيسكانى وهى تتطلع إلى الأمام إلى القرن الرابع عشر انتصاراً للمهارة الجدلية بالفكر الصبور الحريص فلسفة سكوت هى عمل إنسان كان رغم أنه تشبع بالتراث والقوة أصيلا وقويًا، رجلاً ينتمى بحق إلى نهاية عصر "الفلسفة الدجماطيقية" لكنه فى الوقت نفسه يبشر بحركة جديدة.

الفصل السادس والأربعون

سكوت- (٢)

المعرفة

الموضوع الأول للعقل البشرى- لماذا يعتمد العقل على الخيال- عجز النفس عن حدس نفسها فى هذه الحياة- الإدراك العقلى للشىء الفردى- هل اللاهوت علم..؟ معرفتنا تقوم على التجربة الحسية- ليس ثمة إشراق خاص مطلوب للنشاط العقلى- المعرفة الحدسية والمجردة- الحدس.

١ - الموضوع الطبيعى الأول للعقل هو الوجود بما هو وجود الذى ينتج منه أن كل شىء مفهوم يندرج فى مجال العقل[1] ويقدم سكوت برهانا- من بين براهين أخرى- أخذه من ابن سينا يقول إنه إذا لم يكن الوجود هو الموضوع الأول للعقل فإن الوجود يمكن أن يوصف أو يفسر بلغة شئ مطلق أكثر، الذى هو مستحيل لكن إذا كان الوجود ما هو وجود هو الموضوع الطبيعى للعقل، إذا ما أخذ الوجود على أنه يشمل كل موضوع مفهوم، ألا ينتج من ذلك أن الوجود اللامتناهى الذى هو الله موضوع طبيعى للعقل البشرى؟ بمعنى أن الجواب لابد أن يكون إيجابيًا، طالمًا أن الوجود يشمل الوجود اللامتناهى والوجود المتناهى لكن لا ينتج من ذلك أن لدى الإنسان معرفة طبيعية مباشرة بالله ما دام عقل الإنسان فى حالته الراهنة متجه مباشرة إلى الأشياء الحسية غير أن دانزسكوت يقول إذا كنا نتحدث عن الموضوع الأول للعقل فمن المعقول فقط أن نحدد موضوعه الأول على أنه الموضوع الأول للعقل بما هو كذلك وليس هو

(1) OX. Prol. 4.1.

الموضوع الأول للعقل فى هذه الحالة الخاصة أو تلك. فنحن لا نقول مثلاً، أن الموضوع الأول للرؤية هو ذلك الذى تستطيع العين رؤيته فى ضوء الشمعة لكنا نحدد موضوعه الأول أنه ذلك الذى يكون موضوعه ببساطة على أنه قوة أو قدرة[1] ومن ثم فحتى إذا ما كان الإنسان فى حالته الراهنة (إنسان جوال) يصل أولا وقبل كل شيء إلى معرفة المخلوقات، فإن ذلك لا يعنى أن الموضوع الأول المقنع لعقله ليس هو الوجود بما هو وجود وربما أضفنا أن هذه النظرية لا تعنى أن للعقل البشرى قوة معرفية طبيعية لمعرفة الماهية الإلهية فى ذاتها أو أشخاص الثالوث طالما أن التصور العام للوجود لا يشمل هذه الماهية الجزئية بوصفها جزئية، فى حين أن المخلوقات ليست محاكاة تامة لله وأنها تكشف الماهية الإلهية كما هى فى ذاتها[2] الماهية الإلهية بما هى كذلك تتحرك على نحو طبيعى هى الموضوع الطبيعى للعقل الإلهي فقط ويمكن معرفتها بواسطة العقل البشرى فحسب من خلال الاختيار الحر له ونشاطه الحر وإنما من خلال قوة العقل البشرى الطبيعى.

لكن إذا كان "سكوت" فى تحديده للوجود بما هو وجود بوصفه الموضوع الأول المقنع للعقل البشرى من المؤكد ألا يخلط بين المعرفة الطبيعية ومعرفة ما فوق الطبيعة، ومن المؤكد أنه كان يعنى أنها رفض وجهة نظر القديس توما. أو ما رأى أنه كذلك عن الموضوع الأول للذهن البشرى. ويؤكد القديس توما[3] أن الموضوع الطبيعى للعقل البشرى هو ماهية الشيء المادى وهى الماهية التى تصبح مفهومة للعقل عندما يتم تجريدها من المادة المتفردة. ومن الطبيعـــى للعـقل المــلائكى أن يعـرف الطبائع التى لا توجد فى المادة لكن العقل البشرى لا يستطيع أن يفعل ذلك فى حالته الراهنة عندما يتحد بالبدن والاتحاد بالبدن هو الوضع الطبيعى للعقل البشرى، أما الانفصال عن البدن فهو يعنى ما وراء الطبيعة، ومن هنا يذهب القديس توما إلى أنه بمقدار ما يكون

(1) Ibid.

(2) OX. 4,1. 16. C.F. Quodlibet. 14.

(3) S.T. Ia. 12,4.

الموضوع الطبيعي للعقل البشرى هو صورة الشيء المادى وبمقدار ما نعرف هذا النوع من الصورة، بتجريدها من "الخيال" فإن العقل البشرى يعتمد بالضرورة على الخيال، ومن ثم على التجربة الحسية فى معرفته[1]، ويفسر سكوت[2] القديس توما على أنه يقول إن الجوهر أو الماهية يعرف عن طريق التجريد من الخيال هى الموضوع الأول للعقل البشرى منظوراً لا على أنه الوجود فى حالة معينة، أعنى فى الحياة الحالية، بل فى طبيعته كقوة أو قدرة من نوع معين وهو يرد بأن هذا الرأى ضعيف ولا يمكن الدفاع عنه عند اللاهوتى أعنى عند إنسان يقبل الحياة الأخرى ونظرية السعادة الأبدية فالنفس فى الجنة تعرف الأشياء اللا مادية مباشرة. والآن فإن العقل يظل نفس القوة فى السماء كما هو على الأرض. ومن ثم فهى إذا كانت تعرف الأشياء اللا مادية فى السماء، فإننا لا نستطيع أن نقول إن موضوعها الأول هو ماهية الشيء المادى: موضوعها الأول لو أننا اعتبرنا العقل قوة لابد أن يشمل الأشياء المادية واللامادية معا حتى إذا لم يكن يعرف فى هذه الحياة الأشياء المادية على نحو مباشر واقتصاره فى هذه الحياة على نوع معين من الموضوعات لابد أن يكون ثانويًا وليس أوليًا. وإذا كان الجواب أن العقل فى السماء يرتفع حتى أنه يستطيع أن يعرف الأشياء اللامادية تزيد من قدرة العقل أولا. ولو كان الوضع هو الحالة الأخيرة فسوف ينظر إلى الموضوع الأول للعقل على أنه خارج قوى الطبيعة لا يمكن أن يكون جوهر هذا الشيء المادى على حين أنها لو كانت الأولى هى الحالة أو الوضع فإن العقل عندئذ سيصبح فى السماء قوة أخرى من المؤكد أن القديس توما لم يكن يقصد أنه يعلمه لنا.

ويذهب سكوت أيضا إلى أنه إذا كان رأى القديس توما سليما فسوف يكون علم الميتافيزيقا مستحيلا بالنسبة لعقولنا مادامت الميتافيزيقا هى علم الوجود بما هو وجود. وإذا كان الموضوع الأول للعقل البشرى هو ماهية الشيء المادى فلا يمكن أن يعرف على أنه الوجود بما هو وجود أكثر من أن تستطيع قوة الرؤية أن تمتد أبعد من

(1) C.F. Bidi la. 85,I.

(2) OX. I. 3,3,nos, 18.

موضوعها الطبيعى اللون والضوء[٢] ولو صحت وجهة النظر التوماوية فإن الميتافزيقا إما أن تكون مستحيلة لو أنها فهمت بمعناها الدقيق، وإما أنها لا تتجاوز الفزيقا وخلاصة القول: "لا يبدو من المناسب أن نحصر العقل، ناظرين إليه على أنه قوة" فى الشىء الحدسى، لدرجة أنه لا يجاوز الحواس أولا من خلال نمط المعرفة" أعنى من خلال موضوعها أيضا.

وما دام سكوت يؤكد أيضا أن هناك فى العقل البشرى رغبة طبيعية فى معرفة "العلة" على نحو متميز، والرغبة الطبيعة لا يمكن أن تكون عبثًا وطالما أنه ينتهى إلى أن الموضوع الأول للعقل لا يمكن أن يكون- من ثم- من الأشياء المادية التى هى نتيجة لعلة غير مادية، وربما بدأ أنه يناقض أقواله. إنه لا يمكن أن يكون لدينا معرفة طبيعية بالماهية الإلهية لكن لابد لنا أن نذكر أنه لا ينكر أن العقل البشرى فى حالته الراهنة محدود أو مقيد فى مجاله، رغم أنه يصر على أن موضوع قوة ما فى حالة معينة ينبغى ألا تختلط مع موضوع القوة منظورا إليها فى ذاتها. وفضلا عن ذلك فهو لم ينظر إلى تحليل الوجود بما هو وجود يمكن أن يؤدى إلى معرفة الماهية الإلهية كما هى فى ذاتها؛ فحتى إذا كان الوجود هو الموضوع الأول والكافى للعقل البشرى فلا ينتج من ذلك أننا نشكل فكرتنا عن الوجود بأية طريقة أخرى غير التجريد وبصفة عامة نستطيع أن نقول إن "سكوت" قبل الوصف الأرسطى للتجريد رغم أنه رأى أن العقلين المنفعل والفعال ليسا قوتين متميزتين وإنما هما وجهان أو وظيفتان لقوة واحدة[٢].

٢ - أما بالنسبة للسبب الذى يجعل العقل البشرى فى وضعه الحالى فى الحياة يعتمد على الخيال، يعلن سكوت أنه يرجع إلى النظام الذى أقامته الحكمة الإلهية، إما كعقاب على الخطيئة الأصلية أو بالنظر إلى العملية المنسجمة لقوانا المختلفة: الحس والخيال يدركان الشئ الفردى أما العقل فهو يدرك الماهية الكلية لذلك الشئ، أو أيضا

(1) OX. I. 3,3,nos, I ff.

(2) De Anima, 13.

على أساس ضعفنا، فإن العقل فى حالته الراهنة- كما يكرر- لا يتحرك على نحو مباشر إلا بواسطة ما يمكن تخيله أو ما يمكن الإحساس به، وقد يكون سبب ذلك عدالة تأديبية أو ربما كانت علة طبيعية، بمقدار ما يكون نظام النور أو انسجامه يتطلبها بمقدار ما يكون موضوع حديثنا هو هذا الوضع الراهن. ومن ثم فإن الطبيعة تعنى فى هذا السياق حالة جزئية أو وضع جزئى، وليس المقصود الطبيعة بطريقة مطلقة: هى النقطة التى يصر عليها "سكوت"[1] وهذا ليس تفسيرًا مقنعًا جدًا أو واضحًا جدًا أو حاسمًا. لكن ما كان "سكوت" واضحًا تماما بشأنه هو أن العقل منظورًا إليه بطريقة مطلقة هو ملكة الوجود بما هو وجود. وهو يرفض بحسم ما يعتبره نظرية توماوية. وسواء أكان سكوت على حق فى تأويله للقديس توما أم لا فذلك شىء آخر فأحيانا يقرر القديس توما بوضوح أن الموضوع الصحيح للعقل هو الوجود[٢].

غير أنه من الصواب أن نقول إن القديس توما يصر على الطابع الطبيعى لضرورة الارتداد إلى الخيال[٣]. ذاهبًا إلى أنه إذا ما كانت هذه الضرورة بسيطة نتيجة الوحدة مع البدن، وليست طبيعته للنفس ذاتها، فسوف ينتج عن ذلك أن وحدة النفس والبدن تتم لصالح البدن، وليس لصالح النفس، طالما أن النفس لابد أن تشوش فى عملياتها الطبيعية من خلال وحدتها مع البدن، ويشدد سكوت على هذا الجانب فى النظرية التوماوية، وينتهى إلى أن التوماوية عاجزة عن الحديث، منطقيًا، لتبرير إمكان علم الميتافيزيقا.

٣ - وجهة نظر سكوت عن الموضوع الأول للعقل البشرى من الطبيعى أن تكون لها آثارها على معالجته على المشكلة المتنازع عليها بخصوص معرفة النفس لذاتها. وبالتالى فإن النفس عند القديس توما الأكوينى فى وضعها الراهن الذى هو الوضع الطبيعى تصل إلى المعرفة بواسطة أفكار مجردة من الأشياء الحسية، ومن ثم ينتهى

(1) C.F. OX. 1,3,3, No. 24,7,3,8 No,13.

(2) As. In. S. T. Ia, 5,2.

(3) S.T. Ia, 89, I.

إلى أن النفس ليس لها معرفة مباشرة بماهيتها الخاصة، وإنما لا تصل إلى معرفة ذاتها إلا بطريق غير مباشر فحسب بأن تنعكس على أفعالها التى بواسطتها تجرد الأفكار وتعرف الأشياء فى هذه الأفكار[1] غير أن "سكوت" أكد أنه رغم أن الروح ينقصها بالفعل حدس مباشر بذاتها فى هذه الحياة، فإنها موضوع طبيعى لتعقل ذاتها ولابد لها فعلاً أن تحدث ذاتها "ما لم يكن هناك عائق"[2] وهو عندئذ يستمر ليقترح علل الإعاقة التى تم ذكرها فعلاً والفرق بين "سكوت" و"القديس توما" يتعلق إذن بتفسير واقعة هى بالأحرى على خلاف الواقعة نفسها ،هما معا يتفقان على أن النفس هى بالفعل بدون حدس مباشر لذاتها فى هذه الحياة لكن على حين أن القديس توما يفسر هذه الواقعة بلغة طبيعة النفس البشرية. ويهاجم وجهة النظر الأفلاطونية عن العلاقة بين النفس والبدن، ويفسرها سكوت ليس بلغة طبيعة التى النفس تنظر إليها على نحو مطلق، بل بلغة العائق، حتى ولو كان يوحى بأن هذا العائق ربما كان يعود إلى الخطيئة ويقتبس من القديس أوغسطين لدعم هذا الاقتراح وينتج موقف القديس توما من هذا التبنى للسيكولوجيا الأرسطية فى حين أن موقف سكوت يمكن أن يرتبط بالتراث الأوغطسينى. ولابد للمرء فى هذه الحالة أن ينظر إلى سكوت لا على أساس أنه مبدع أو مبتكر أو ثورى أو ناقد هدام للتوماوية وإنما هو بالأحرى من أنصار التراث الأوغسطينى الفرنسيسكانى.

٤ – لقد سبق أن رأينا أن سكوت ينظر إلى نظريته بخصوص الموضوع الأول للعقل على أنها جوهرية لدعم الميتافيزيقا وتبريرها. كما أنه أيضا اعتبر نظريته فى الفهم العقلى للشىء الفردى جوهرية لدعم موضوعية المعرفة البشرية، ولا يمكن للعقل عند القديس توما[3] أن يعرف الأشياء المادية الفردية على نحو مباشر طالما أن العقل لا يصل إلى المعرفة إلا عن طريق تجريد الكلى من المادة، مبدأ التفرد لكنه يصرح بأن

(1) C.F. Ibid, Ia, 87, I.

(2) OX. 2,3,8,No.18.

(3) S.T. Ia. 86.

للذهن معرفة غير مباشرة بالأشياء الفردية طالما أنه لا يستطيع فعلا أن يصر الكلى المجرد إلا من خلال "الارتداد إلى الخيال". فالخيال يلعب دوره باستمرار والموضوع المباشر للمعرفة العقلية هى الكلى.

ولقد رفض سكوت أن يقبل هذه النظرية التوماوية والرفض الحاد للنظرية حيث أعلن زيفها بل حتى هرطقة (على أساس أن الرسل يعتقدون أن الموجود البشرى الفرد الملموس الواضح المرئى هو الله) أتت من كتاب منحول- "فى مبادئ الأشياء"- إلا أن كتب سكوت الصحيحة تجعل موقفه الأخير واضحًا تمامًا، فهو يقبل بصفة عامة الشرح الأرسطى للتجرد، لكنه يصر على أن لدى العقل خلطا للحدس الأول للشىء الفردى. ومبدؤه هو أن القوة العليا تعرف الموضوع بطريقة أكثر اكتمالا من القوة الدنيا، لدرجة أن العقل الذى يتعاون مع الإدراك الحسى، يعرف حدسيًا الشىء المفرد أن تدركه الحواس العقل يعرف القضايا العارضة الحقة، وأسبابها، وأمثال هذه القضايا التى تخص الأشياء الفردية تعرف حدسيًا على أنها موجودة. ومن ثم فعلى الرغم من أن المعرفة العلمية والمجردة، تخص الكليات كما علمنا أرسطو بحق، ولابد لنا أيضا أن نعترف بالمعرفة العقلية للشىء الفردى على أنه موجود[1] وكما سبق أن ذكرنا فالرفض الحاد للموقف التوماوى الذى نسبه لسكوت الأب "بارثينوس مينج" مثلاً[2] يأتى من الكتاب المنحول "فى مبادئ الأشياء" وملاحظات معينة وجدت فى الكتب الصحيحة قد تؤدى بالمرء إلى أن يفترض أن موقف سكوت فى المسألة المعرفة العقلية للشىء الذى يوازى بالضبط موقفه بخصوص حدس النفس لذاتها. فهو يصر على أن الشىء المفرد واضح فى ذاته وأن لدى العقل البشرى على الأقل قدرة ضعيفة على فهمه لكنه وصل إلى حد القول أو أن يقرر صراحة أنه فى حالته الراهنة يعجز عن أن يفعل ذلك، الشئ المفرد شئ واضح فى ذاته بمقدار ما يتعلق هذا الشئ بحدثينا. لكنه إذا كان غير واضح بالنسبة لبعض العقول أو لعقولنا مثلا فإن ذلك لا يرجع إلى عدم قابليته للفهم من جانب الشىء المفرد نفسه[3] ومن ناحية أخرى فليس ضربا من النقص

(1) OX. 4,43,3, no. 17.

(2) J. Duns Scoti Doctrina philosophia et theological P.47.

(3) OX. 2,3,6. No. 16.

أن نعرف الشيء المفرد، فإن جوابي هو أن هذا النقص (يأتى) فى حالته الراهنة"[1] لكن يبدو أن سكوت يريد أن يقول إنه على حين أننا ليس لدينا معرفة واضحة بالشئ المفرد بوصفه مفرداً- وهو عيب يرجع لا إلى نقص فى قابلية الشيء المفرد للفهم، بل إلى نقص فى عملياتنا العقلية فى هذه الحياة، فنحن على الأقل لدينا حدساً عقليا أوليًا- رغم أنه مشوش- بالشيء المفرد بوصفه موجوداً وهذه وجهة نظر يبدو أنه عبَّر عنها فى كتابه "**المناظرات**"[2] حيث يذهب سكوت إلى أنه إذا ما قبل أن لدينا معرفة عقلية بالكلى وبالتجربة الحسية للفرد. ولا ينبغى أن يفهم ذلك بمعنى أن القوانين متساوية ومنفصلة لدرجة أن العقل لن يعرف المفرد على الإطلاق لكن بمعنى أن القوة لدينا تابعة للقوة العليا، وأنه على الرغم من أن القوة العليا يمكن أن تعمل بطريقة لا تستطيع أن تقوم بها القوة الدنيا، ولا يمكن للضد أن يفترض أنه صحيح من واقعة أن الحس لا يستطيع أن يعرف الكلى، فإنه لا ينتج من ذلك أن العقل لا يستطيع أن يعرف المفرد. ويمكن أن يكون لدى العقل معرفة حدسية بالمفرد على أنه موجود، حتى ولو كانت معرفته للماهية هى معرفة بالكلى.

وإذا ما شئنا أن نقبل كتاب "فى النفس" على أنه كتاب أصيل فإن فكر "سكوت" يرقى بعيداً عن الشك فسكوت فى هذا الكتاب[3] يرفض النظرية التوماوية عن معرفتنا للمفرد وكذلك النظرية التوماوية عن مبدأ التفرد الذى ترتكز عليه النظرية الأولى، ويذهب إلى أن الشئ والمفرد هو (أ) مفهوم فى ذاته (ب) مفهوم بواسطتنا حتى فى حالتنا الراهنة (ج) ليس مفهوما بواسطتنا فى حالتنا الراهنة بمقدار ما تكون المعرفة الواضحة هى المعنية، الشئ المفرد مفهوم فى ذاته طالما أن ما هو غير مفهوم فى ذاته لا يمكن أن يكون مفهوما بواسطة أى عقل، فى حين أن من المؤكد أن الشيء المفرد معروف بواسطة العقل الإلهى والملائكة. وهو مفهوم بواسطتنا حتى فى حالتنا الراهنة

(1) Ibid, 2,3,9. No. 9.

(2) 13,8-10.

(3) 22.

على نحو ما تبين عملية الاستقراء، ومن واقعة أننا يمكن أن نحب الشيء الفردى، فالحب يفترض المعرفة مقدما؛ غير أنه لا يكون مفهوما بواسطتنا فى حالتنا الراهنة بطريقة واحدة وكاملة (بعقلنا الخاص) فلو أن شيئين ماديين حُرما من كل اختلاف فى الأعراض (فى المكان، واللون، والشكل..الخ) لا الحس ولا العقل يمكن أن يميز الواحد عن الآخر، وحتى فى هذه الحالة فإن فرديتها "الهذية.. Hacceitas" تظل قائمة ويظهر هنا ذلك على أن لدينا فى حالتنا الراهنة، فلا معرفة واضحة وكاملة بفردية الشيء، ومن ثم ففى استطاعتنا أن نقول إن موضوع الحس هو الشيء الفردى، وموضوع العقل هو الكلى، إذا كنا نعنى أن العقل لا يتأثر بالفردية بما هى كذلك ولا يعرفها بوضوح، وعلى نحو كامل فى حالته الراهنة، لكنا لسنا مخولين للقول بأن العقل ليس له حدس بالشيء الفردى بوصفه موجوداً، ولو قلنا ذلك فإننا ندمر موضوعية المعرفة. "من المستحيل أن نجرد الكليات من المفرد دون معرفة سابقة به، لأن العقل فى هذه الحالة لابد أن يجرد بلا معرفة عما يقوم بالتجريد منه"[1] ومن الواضح أن سكوت يرفض النظرية التوماوية لا فقط لأنه رفض الفكرة التوماوية عن التفرد ولا حتى بسبب عملية مثل الاستقراء بدت له أنها تبرهن على زيف النظرية التوماوية بل أيضا لأنه كان مقتنعا بأن النظرية التوماوية خطر على المعرفة العلمية الكلية التى شدد عليها التوماويون كثيرا ولم يكن يعنى سكوت رفض (ولقد جعل ذلك واضحاً تماما) النظرية الأرسطية القائلة بأن العلم البشرى هو علم بالكلى لكنه اعتبرها جوهرية لاستكمال تلك النظرية بواسطة قبول حدسنا العقلى عن الشيء المفرد بوصفه موجوداً ولقد اعتبر هذا التكميل ضرورة تفرضها الوقائع، الاهتمام بضمان موضوعية المعرفة البشرية يظهر نفسه أيضا فى تعامل سكوت مع مشكلة الكليات لكن من الأفضل أن نترك دارسة هذه المشكلة إلى الفصل القادم الخاص بالميتافزيقا حيث يمكن دراسته مرتبطا بمشكلة التفرد.

٥ - لن يكون معقولا - من إحدى وجهات النظر- أن نؤكد- على نحو ما تمَّ تأكيده أن المثل الأعلى للعلم عند سكوت كان العلم الرياضى فإذا فهمنا من العلم

(1) De Anima, 22,3.

المعنى الذى يستخدمه فيه أرسطو هذه الكلمة فى الكتاب الأول من الأنالوطيقا الثانية. أعنى بوصفه يتضمن ضرورة الموضوع وتم قبول المعطيات على أساس الإيمان طالما أن اللاهوت يهتم بالعمليات الخارجية لله فهو علم بالمعنى الذى سبقت الإشارة إليه، وهو لا يقصد الحط من قدر اللاهوت أو إلقاء ظلال من الشك على يقينه أنه يقول صراحة إذا فهم الإنسان "العلم" لا بالمعنى الدقيق وإنما كما فهمه أرسطو فى الكتاب السادس فى "الأخلاق Ethics" أعنى على أنه يتقابل مع الرأى والظن فهو علم طالما أنه مؤكد وصادق رغم أنه من المناسب أكثر أن نطلق عليه لفظ "الحكمة"[١] فضلا عن ذلك فليس اللاهوت تابعا للميتافيزيقا طالما أنه رغم موضوعيته موجود إلى حد ما فى موضوع الميتافيزيقا. ذلك لأن الله باعتباره يمكن معرفته بواسطة النور الطبيعى للعقل موجود فى موضوع الميتافيزيقا فهو لا يتلقى مبادئه من الميتافيزيقا كما أنه لا يمكن البرهنة على حقائق اللاهوت الدجماطيقى بواسطة مبادئ الوجود عما هو كذلك. إن مبادئ اللاهوت الدجماطيقى تقبل عن طريق الإيمان والسلطة، ولا يمكن للعقل الطبيعى أن يبرهن عليها، ولا هى يمكن البرهنة عليها عن طريق الفيلسوف الميتافيزيقى ومن ناحية أخرى فالميتافيزيقا ليست - بالمعنى الدقيق علما تابعًا للاهوت طالما أن الفيلسوف الميتافيزيقى لا يستعير مبادئه من رجل اللاهوت[٢].

واللاهوت، عند سكوت، هو علم عملى لكنه يفسر بعناية شديدة وفى شىء من التفصيل ما يعينه بذلك[٣]: "حتى اللاهوت الضرورى أعنى المعرفة اللاهوتية للحقائق الضرورية عن الله فى ذاته تسبق منطقيا فعل الإرادة الظاهرة الذى نختار الله بواسطته، والمبادئ الأولى للسلوك النافع مأخوذة منه". ويناقش سكوت آراء "هنرى الجينتى" وآخرين، ويرفضها لصالح آرائه هو. وهكذا يقيم شراكة مع القديس توما الذى يقول[٤] أن اللاهوت علم نظرى وتماما مثلما أن يشترك مع القديس توما عندما

(1) OX. Prol.3. No. 8.

(2) Ibid. Prol. 3, no.29.

(3) Ibid. Prol. 4.

(4) S.T. Ia. 1,4.

أعلن الأخير أن اللاهوت علم[١] أن سكوت كما يتوقع المرء منه من وجهة نظر نظريته أولوية الإرادة على العقل، يشدد على جانب اللاهوت الذى يصبح بسببه معيار السلوك النافع للإنسان.

قد تبدو الاعتبارات السابقة لا صلة لها بالموضوع، وأنها تشير كما يحدث- إلى اللاهوت الدجماطيقى، لكن إذا ما فهم المرء موقف سكوت بخصوص اللاهوت الدجماطيقى ففى استطاعة المرء أن يرى مدى ما فى بعض الاتهامات التى قبلت ضده من زيف وظلم. فإذا ما قال المرء ببساطة أنه على حين أن القديس توما نظر إلى اللاهوت على أنه علم، وعلم نظرى، كان سكوت يعلن أن اللاهوت ليس علما، وإذا كان لنا أن نطلق عليه لفظ العلم **فهو علم عملى**. وقد يستنتج المرء من ذلك أن النظريات اللاهوتية - عند سكوت- هى مسلمات ليس لها سوى قيمة عملية أو برجماتية. وسكوت فى الواقع يمكن مقارنته بكانط لكن إذا ما نظر المرء إلى معنى سكوت فمن الواضح أن مثل هذا التأويل زائف وظلم فسكوت على سبيل المثال لا ينكر أن اللاهوت علم إذا ما تحدثنا عن اليقين فهو يقول ببساطة إنك إذا ما عرفت العلم بالمعنى الذى تكون فيه الهندسة علما، عندئذ لا يمكن أن يسمى اللاهوت علما ولابد أن يوافق القديس توما على مثل هذا الموقف. فهو يقول إن اللاهوت علم لأن مبادئه مأخوذة من مبادئ علم أعلى، يناسب الله، والمبارك، لدرجة أنها تكون مؤكدة على نحو مطلق، أنه ليس علما بنفس المعنى الذى تكون به الهندسة والحساب علومًا طالما أن مبادئه ليست واضحة بذاتها لنور العقل الطبيعى[٢] ومن ناحية أخرى فإن سكوت يقول إن اللاهوت هو بالنسبة لنا علم أساسا بسبب أن الوحى يعطى كمعيار للسلوك النابع والمفيد حتى نستطيع بلوغ نهايتنا الأخيرة على حين أن اللاهوت عند القديس توما[٣] هو علم نظرى أساسا رغم أن ذلك ليس حصريًا، لأنه يتعامل مع الموجودة الإلهية أكثر من الأفعال

(1) Ibid. Ia, 1,2.

(2) S.T. Ia, 1,2.

(3) Ibid. Ia, 1,4.

البشرية وبعبارة أخرى الاختلاف الرئيسى بينهما فى هذا الموضوع هو مسألة تأكيد: وهو اختلاف لابد أن يتوقعه المرء فى وجهة نظر القديس توما وتأكيدها العام على العقل والتأمل النظرى، والتأكيد العام لسكوت على الإرادة والحب التى تُرى فى ضوء التراث الأوغسطينى الأرسطى أكثر منها فى ضوء الكانطية والبرجماتية، إذا ما أراد أن الإنسان أن يكتشف كيف كان سكوت كانطيًا قبل كانط فسوف يجد مبررات قوية لدعم نزاعه فى نظرية سكوت بشأن اللاهوت الدجماطيقى.

٦ – على الرغم من أن سكوت يصرّ- كما رأينا- أن الموضوع الأول للعقل هو الوجود بصفة عامة وليست الماهيات المادية فقد قادته أرسطيته أيضا إلى تأكيد وافقة أن معرفتنا الفعلية تنبع من الإحساس وليس ثمة بالتالى أفكار فطرية وهو فى كتابه "مسائل حول كتاب الميتافيزيقا"(١) يؤكد أن العقل لا يمتلك بفضل تكوينه الخاص أى معرفة طبيعية سواء فى أفكار بسيطة أو مركبة: "لأن جميع معارفنا تنشأ من الإحساس" ويسرى ذلك حتى على المبادئ الأولى لأنه أولا: يتأثر الإحساس بموضوع بسيط وليس موضوعًا مركبا. ومن خلال حركة الإحساس فإن العقل يتحرك ويدرك الموضوعات البسيطة: وهذا هو فعل العقل الأول. ثانيا: بعد إدراك الموضوعات البسيطة ينتج فعل آخر، وهو تجميع الأشياء البسيطة معًا وبعد هذا التركيب يكون العقل قادرًا على قبول حقيقة المركب لو كان مبدأ أول ولا تعنى المعرفة الطبيعية للمبادئ الأولى أكثر من أنه عندما تفهم الحدود البسيطة وتجتمع فإن العقل يقيد فى الحال حقيقة المبدأ بفضل نور الطبيعى غير أن معرفة الحدود مطلوب من الموضوعات الحسية فما الذى يعنيه سكوت بذلك أننا نحصل على الأفكار عن "الكل" و "الجزء" على سبيل المثال من خلال التجربة الحسية لكن عندما يجلب العقل معه الحدود، تبدو مباشرة حقيقة القضية التى تقول **أن الكل أكبر من الجزء** أما معرفة ماذا يعنى "الكل" وماذا يعنى الجزء فهو أمر نستمده من التجربة الحسية غير أن نور العقل الطبيعى يمكننا من أن نرى حقيقة

(1) 2,1, no,2.

الموضوع المركب مباشرة: **المبدأ الأول**. فى الرد على اعتراض ابن رشد أن كل البشر فى هذه الحالة سوف يقبلون المبادئ الأولى؛ فى حين أن المسيحيين فى الواقع لا يقبلون المبدأ الذى يقول: "لا شىء يخرج من لا شىء"، ويرد سكوت على ذلك بقوله أنه يتحدث عن المبادئ الأولى بالمعنى الدقيق للكلمة، وذلك مثل مبدأ التناقض، ومبدأ أن الكل أكبر من الجزء وليس عن المبادئ التى يعتقد فيها بعض الناس أو التى يمكن أن تنتج عن المبادئ الأولى. وفى "الشروح الباريسية"[1] يصر على أن العقل لا يمكن أن يضل بالنسبة لهذه المبادئ والنتائج التى يرد أنها تتبع بوضوح من المبادئ الأولى وفى نفس الموضع يتحدث عن العقل الصفحة البيضاء الذى لا توجد فيه أفكار أو مبادئ فطرية.

كما يرفض سكوت كذلك النظرية القائلة بأن الإشراق الخاص للعقل ضرورة لكى نفهم حقيقة معينة ومن هنا فقد قدم حجج هنرى الجينتى لصالح نظرية الإشراق[2] وراح ينقد هذه الحجج معترضا بأن حجج هنرى يبدو أنها تنتج من نتيجة تقول إن كل معرفة طبيعية يقينية مستحيلة[3] فمثلا لو صحّ أنه لا يقين يمكن الوصول إليه بخصوص موضوع يتغير باستمرار (والموضوعات الحسية هى دائمة التغير كما يقول هنرى) وقد لا يساعدنا الإشراق بأية طريقة لأننا لا نستطيع بلوغ اليقين عندما نعرف موضوعًا مختلفًا على نحو ما هو عليه بالفعل. ويضيف سكوت أن النظرية التى تقول إن الموضوعات الحسية دائمة التغير هى نظرية هيراقليطس وهى زائفة. وبالمثل إذا كان طابع التغير للنفس وأفكارها عقبة أمام اليقين، فإن الإشراق لن يعالج النقص خلاصة القول أن رأى هنرى لابد أن يؤدى إلى مذهب الشك.

لقد دافع سكوت عن النشاط والقوة الطبيعية للعقل البشرى القائلة بأن النفس عندما تنفصل عن البدن لا يمكن أن تكتب أفكارًا جديدة عن الأشياء ذاتها[4] وهو يقدم

---

(1) 2, 23,no.3.

(2) OX. I, 3,14. Nos. 2-4.

(3) Ibid. 1,3,4, No. 3.

(4) OX. 4. 45,2.

رأى القديس توما تقريبا فى نفس الألفاظ التى استخدمها الأخيرة فى الشروح كتاب "الأحكام"[1] ويذهب إلى أنه ينتمى إلى طبيعة النفس أن نعرف، وأن تجرد، وأن تريد وبالتالى فطالما أن النفس هى أيضا لها طبيعة أن توجد منفصلة عن البدن، فإن لنا الحق فى أن ننتهى إلى أنها تستطيع تحصيل معرفة جديدة بوسائل طبيعية فى هذه الحالة من الانفصال ويقول سكوت إن رأى القديس توما يحط من قدر النفس البشرية. أما رأى سكوت نفسه فهو بالطبع ترتبط بوجهة نظره عن اعتماد النفس على الحواس فى هذه الحياة كما يرتبط أيضا برفضه للنظرية القائلة بأن النفس سلبية تماما وأن الخيال هو الذى يسبب الفكرة، ومن ثم فالنفس فى حالة انفصالها عن البدن لا ينقطع تحصيلها للمعرفة الجديدة ولا هى حتى تنفصل عن الحدس بل إنها تستطيع أن تمارس قوة التجريد أيضا.

٧ – ويميز سكوت بين المعرفة الحدسية والمعرفة التجريدية فالمعرفة الحدسية هى معرفة الموضوع على نحو ما هو حاضر فى وجوده الفعلى. وأنه لما يعارض المعرفة الحدسية أن تكون معرفة الموضوع لا يكون موجوداً، ولا حاضراً بالفعل[2] غير أن سكوت يصنع تفرقة بين المعرفة الحدسية الكاملة التى هى معرفة مباشرة للموضوع على نحو ما هو حاضر، والمعرفة الحدسية الناقصة التى هى معرفة بموضوع موجود على نحو ما يوجد فى المستقبل وعلى نحو ما نتوقعه، أو على نحو ما وجد فى الماضى كما نتذكره[3] أما المعرفة المجردة من ناحية أخرى فهى معرفة ماهية موضوع ما منظوراً إليه على نحو مجرد من وجوده أو لا وجوده[4] ومن ثم فإن الفرق بين المعرفة الحدسية والمعرفة المجردة لا يكمن فى أن المعرفة الأولى هى معرفة موضوع موجود، وأن الثانية هى معرفة موضوع غير موجود، بل بالأحرى أن المعرفة الأولى هى معرفة

(1) 4, 50, 1, and. C.F. S.T. Ia, 89, 1-4.

(2) OX. I.2,7 No 43. 2,9,2 No. 29.

(3) Ibid, 3. 14. 3 No 6.

(4) Ibid, 2,3,9, No. 6.

موضوع موجود وحاضر بالفعل. أعنى أن الحديث السليم فى حالة الحدس على حين أن الأخير معرفة لماهية موضوع ما منظوراً إليه فى تجرد عن الوجود سواء أكان الموضوع موجوداً بالفعل أم لا- إذ يمكن أن تكون هناك معرفة تجريدية لموضوع غير موجود على نحو ما يمكن أن تكون هناك معرفة تجريدية لموضوع موجود. لكن لا يمكن أن تكون هناك معرفة حدسية إلا لموضوع موجود بوصفه موجودا[1] ينبغى علينا أن نضيف كلمات "وحاضر" لأنه مما يعارض طبيعة المعرفة الحدسية أنها لابد أن تكون معرفة شيء ما لا يكون حاضراً وموجوداً بالفعل[2]، وبالتالى فإن سكوت يقول إنه رغم أن المبارك يمكن أن نراه فى الله. أعنى فى الرؤية السعيدة كموجود ومكتوب فإن هذه المعرفة لن تكون معرفة حدسية طالما أننى "لستُ حاضراً بالفعل فى الله" الذى يراه المبارك فى السماء"[3] نظرية سكوت عن المعرفة المجردة نظرية معرفة الماهيات فى حالة مجردها من الوجود واللا وجود، قد أدت إلى مقارنة هذا الجانب من فكرة، بمنهج المدرسة الظاهرية الحديثة.

٨ - لقد نفذ سكوت بقدر كاف بواسطة روح المنطق الأرسطى ليرسى قواعد الاستنباط ولكى تكون لديه فكرة قوية عن البرهان الظاهر، لكنه قام ببعض الملاحظات الهامة عن الاستقراء أننا لا يمكن أن تكون لدينا تجربة لجميع الأمثلة من النوع الجزئى للحدث الطبيعى لكن تجربة عدد من الأمثلة قد تكون كافية لتظهر للعالم أن الحدث الذى نتكلم عنه يسير من العلة الطبيعية وسوف يتبع باستمرار هذه العلة: أيا ما حدث فى معظم الحالات (أعنى فى الحالات التى نستطيع أن نلاحظها) لا تسير من علة حرة لكنه النتيجة الطبيعية لهذه العلة ونتعرف بأن هذه القضية صادقة عن طريق العقل الذى يرى أن العلة الحرة لن تنتج نفس النتيجة أو المعلول ولو أن العلة استطاعت أن تنتج معلولاً آخر لاحظنا أنها تفعل ذلك. وإذا ما نتجت نتيجة بتكرار عن طريق

(1) Quodlibet, 7, No. 8.

(2) OX. 2,9,2. No. 29.

(3) Ibid. 4, 14, 3. No. 6.

نفس العلة (ويقصد سكوت أنه إذا ما نتجت نفسه النتيجة عن نفس العلة، على قدر ما تسير تجربتنا) فإن العلة لا يمكن أن تكون علة حرة من هذه الزاوية كما أنها لا يمكن أن تكون علة "سببية" لكنها لابد أن تكون العلة الطبيعية لهذه النتيجة فى بعض الأحيان تكون لدينا تجربة بنتيجة ما، وقادرين على رد النتيجة إلى علاقة علية واضحة بذاتها تكون فيها حالة تسير منها إلى استنباط النتيجة، ومن ثم الحصول على معرفة أكثر يقينية مما لدينا من خلال التجربة على حين أنه فى مناسبات أخرى قد تكون لدينا تجربة بالعلة تملك الطريقة التى لا نستطيع البرهنة بواسطتها على الرابطة الضرورية بين العلة والمعلول بل فقط على أن المعلول يخرج من العلة بوصفه علة طبيعة[1].

(1) Ibid, I, 3,4, No. 90.

الفصل السابع والأربعون

سكوت- (٣)

الميتافيزيقا

الوجود وصفاته المتعالية- المفهوم المتواطئ للوجود- التفرقة الموضوعية الصورية -الماهية والوجود الكليات- المذهب الهيولاني- العلل البذرية: مرفوضة- كثرة الصور المحفوظة- التفرد.

١ - الميتافيزيقا هى علم الوجود بما هو وجود، ومفهوم الوجود هو أبسط المفاهيم جميعًا، ولا يمكن رده إلى مفهوم آخر: ومن ثم فالوجود لا يمكن تعريفه[١] وفى استطاعتنا أن نرى الوجود متمايزا عن ذاته، لأنه بأوسع معنى له يمكن أن يعنى ذلك الذى لا يحتوى على تناقض، وما ليس مستحيلا ذاتيا، بل كل مفهوم آخر، كل تصور من نوع متميز عن الوجود يتضمن مفهوم الوجود[٢] فالوجود بأوسع معنى يشتمل على ما هو وجود أعلى من الذهن، وما أدنى منه[٣] وهو يجاوز كل الأجناس[٤].

هناك أنواع مختلفة من الكائنات (مقولات من الوجود فى استطاعة المرء أن يسميها بشرط ألا تفهم كلمة مقولة بالمعنى الأرسطى) فئة قابلة للرد أو التحول وفئة

(1) Quodlibet, 7, No, 14, 1, 30, No, 13.

(2) OX, I, 3, 2, No. 24.

(3)Quodlibet, 2, 1, 4 No,26.

(4)OX, 2, 1,4. No. 26.

متميزة، الأولى هى مقولات الوجود التى تتعين باسم واحد، وهى لا تسير فى أزواج متمايزة، وهى يمكن ردها أو تحويلها مع الوجود، فمثلا: واحد، صحيح، خير، هى فئات قابلة للتحويل، فكل وجود هو واحد، وصحيح، وخير من واقعة أنه موجود. وليس ثمة تميز حقيقة بين هذه الفئات القابلة للتحول، أو بينها وبين الوجود، لكن هناك تميزًا صوريًا ما دام يدل على جوانب مختلفة من الوجود[1]. ومن ناحية أخرى: الفئات المتمايزة لا يمكن ببساطة تحويلها مع الوجود إذا ما أخذها المرء بطريقة مفردة، مع أنه يمكن تحويلها إذا أخذها المرء أزواجًا فمثلا ليس كل وجود ضرورى، وليس كل وجود حادث، لكن كل وجود أما أن يكون ضروريا أو حادثا ليس كل وجود موجود بالفعل ببساطة، وليس كل وجود موجود بالقوة، لكن كل وجود لابد أن يكون إما وجودًا بالفعل أو موجودًا بالقوة، أو موجودًا بالفعل من ناحية وموجودًا بالقوة من ناحية أخرى ويتحدث سكوت عن فئة الموجودات المتمايزة على أنها متعالية[2] فطالما أن فئة التمايز تشمل كل الوجود أو ببساطة القابلة للتحويل مع فكرة الوجود فهى لا تضع شيئا فى جنس محدد أو مقولة بالمعنى الأرسطى. فواقعة أن الوجود حادث، مثلاً، لا تخبر المرء ما إذا كان هذا الوجود جوهرًا أو عرضًا.

ويذهب سكوت إلى أن مفهوم الوجود متواطئ، بمعنى، سوف نناقشه للفئات المتمايزة لكن لم يكن ذلك قصده، فهو لم يستطع أبدًا أن يستنبط من فكرة الوجود أن الوجود الحادث موجود ولم يستطيع أن يبيّن أنه إذا وجود الوجود العرضى، فإن الوجود الضرورى لابد أن يوجد وأنه إذا وجد الوجود المتناهى، فإن الوجود اللامتناهى سيكون موجودًا، وبعبارة أخرى لا نستطيع أن نستنبط الوجود الفعلى لفئات متمايزة أقل كمالا من فئات أكثر كمالاً، على الرغم من أننا نستطيع أن نسير فى الطريق الآخر بالدور وهذا الوجود العرضى الموجود بالفعل لا يعرف إلا عن طريق التجربة[3].

---

(1) Ibid, Ii 3,3 No, 7, 2, 16, no. 17.

(2) Ibid, 1,8,3, No. 19.

(3) OX. I, 39, No. 13.

٢ - لقد رأينا أن سكوت يرى أن من الضرورى أن نؤكد أن الموضوع الأول للعقل هو الوجود بصفة عامة إذا ما أراد المرء أن يحافظ على إمكان الميتافيزيقا وأنا لا أعنى بذلك أن أذهب إلى أن نظرية سكوت عن الموضوع الأول للعقل دفعت إليه اعتبارات برجماتية. لقد ذهب بالأحرى إلى أن العقل بما هو كذلك هو ملكة إدراك الوجود بصفة عامة، وبما أنه يؤمن بذلك فقد أشار إلى ما بداله نتيجة سيئة الطالع نتجت عن موقف القديس توما. وبالمثل يؤكد سكوت أنه ما لم يكن هناك مفهوم للوجود الذى هو متواطئ من زاوية الله والمخلوقات فلن تكون هناك معرفة ميتافيزيقية ممكنة له، لكن لم يؤكد هذه النظرية الخاصة بالطابع المتواطئ لمفهوم الوجود لسبب نفعى خالصة، ولقد كان مقتنعا أن هناك مفهوما متواطئا بالفعل من هذا القبيل، ومن ثم يشير إلى أنه ما لم يسمح بوجوده، فلن يستطيع المرء المحافظة على أية معرفة ميتافيزيقية له. لقد تشكلت مفاهيمنا اعتماداً على التجربة الحسية وممثلة للجواهر أو الماهيات على نحو مباشر، لكن لا مفهوم أو جوهر مادى بما هو كذلك يمكن أن تنطبق على الله، ذلك لأن الله لا تشمله الأشياء المادية، ومن ثم فما لم نستطع تشكيل مفهوم لا يكون محصوراً فى الجوهر المادى بما هو كذلك لكنه مشترك بين الوجود اللامتناهى والوجود المتناهى، بين الوجود المادى والوجود اللامادى، فلن نستطيع أبداً أن نبلغ المعرفة الحقيقية له بواسطة مفاهيم مناسبة له، ولو كانت نظرية هنرى الجينتى عن الطابع المتواطئ التصور للوجود كما ينطبق على الله وعلى المخلوقات كان صحيحا: وصف ينتج عن ذلك أن الذهن البشرى سوف ينحصر (على الأقل فى هذه الحياة) فى معرفة المخلوقات وحدها. وبهذا الشكل لابد أن تكون اللا أدرية هى نتيجة نظرية هنرى[1] ولو أننى كنت قد أكدت هذا الجانب من المشكلة أولا فإننى لم أفعل ذلك لأننى أريد أن أقول إن سكوت قد دفعته اعتبارات نفعية أو برجماتية لكن بالأحرى لكن أبين أن المشكلة لم تكن فى نظر سكوت أكاديمية خالصة.

---

(1) QX. I. 3,3 Nos 4. FF.. وذلك يمثل شرح سكوت لنظرية هنرى

ما الذى يعنيه سكوت بالمفهوم المتواطئ للوجود؟! فى "شروح أو مذكرات أكسفورد" نراه يقول[1].

"ليس ثمة نزاع حول اللفظ أو الاسم المتواطئ أو التصور المتواطئ الذى يكون واحداً سواء فى حالة النفى أو الإثبات، لأن مفهوم الوحدة يتضمن تناقضا، كما أن الوحدة المطلقة تكون حداً أوسط فى قياس، وبهذه الطريقة، بلا شك، ننتهى إلى الواحد.

ومن ثم فالنقطة الأولى عند سكوت هى أن المفهوم المتواطئ يعنى عنده مفهوم الوحدة التى تكفى لتشمل التناقض لو أن الإثبات والنفى لفكرة عن نفس الموضوع فى نفس الوقت. فلو أن المرء قال الكلب (أى الحيوان) يجرى وقال فى الوقت نفسه الكلب (يعنى النجم[2]) أو كلب البحر) لا يجرى فلن يكون ثمة تناقض حقيقى. طالما أن كلمة "يجرى" ولا يجرى لا تطلق على نفس الموضوع؛ فالتناقض لفظى خالص. وبالمثل لو أن المرء قال "وحيد القرن موجود (وهو يقصد أن لوحيد القرن وجود فى الذهن) و "وحيد القرن غير موجود (يقصد أنه ليس له وجود خارج الذهن فى الطبيعة) فلن يكون ثمة تناقض حقيقى وبالمثل لو قال قائل إن الله موجود، وإن الله غير موجود مشيراً فى الحالتين إلى الوجود الفعلى الواقعى، فلن يكون هناك تناقض؛ فما الذى يعنيه سكوت بكلمة كاف أو مقنع؟! فى كتاب الأحكام **"الله موجودا"**، و **"الله غير موجود"** لا يكفى لإظهار التناقض لأن كلمة "موجود" تعنى معارضة العدم أو اللا وجود. فالتناقض متضمن فى قولنا إن الله موجود يعارض العدم، وإن الله موجود لا يعارض العدم. ولابد لنا أن نتذكر أن سكوت يؤكد وجود مفهوم متواطئ للوجود، يمكن أن ينطبق على الله وعلى المخلوقات، لدرجة أننا نستطيع أن نقول إن الله موجود، وأن المخلوقات موجودة مستخدمين كلمة موجود بنفس المعنى ولقد كان على وعى تام، بالطبع، بأن الله والمخلوق يتعارضان بالفعل مع العدم بطرق مختلفة وهو لا يقصد أن ينكر ذلك. ولكن

---

(1) 1,3,2, No.5.

(٢) المقصود كوكب الشعرى (المترجم).

المهم هو أنك إذا كنت تعنى بكلمة "موجود" ما يعارض العدم أو اللا وجود عندئذ نستطيع أن تستخدم كلمة "وجود الله" ووجود المخلوقات بنفس المعنى، واصفا الطرق العينية التى تتعارض فيها مع العدم. وبالتالى فهو يقول **كاف للتناقض** لا يعنى أن الله والمخلوقات يتعارضان مع العدم بنفس الطريقة ولكن على الرغم من أنهما يتعارضان مع العدم بطرق مختلفة فإنهما إلى حد ما يتعارضان مع العدم، وإذا ما صاغ شخص ما مفهوم الوجود الذى يدل على التعارض المطبق مع العدم، مفهومًا يتضمن تناقضا إذا ما تم إثباته ونفيه على شئ ما بذاته وفى وقت واحد هذا المفهوم يمكن أن يحمل بطريقة متواطئة على الله والمخلوقات.

أما بالنسبة للملاحظة عن القياس فإن سكوت يقول إن المفهوم المتواطئ كما يفهمه - هو مفهوم عندما يستخدم كحد أوسط فى القياس، يكون له معنى "كاف" واحد فى المقدمتين لمنع مغالطة التواطؤ التى ترتكب[1] ولو أننا ضربنا مثلا فجأة لقلنا لو أن إنسانًا قال "كل حمل حيوان، وهذا الشيء (وليكن آله لضخ الماء) حمل، إذن فهذا الشيء حيوان" فلابد أن يتضمن هذا القياس مغالطة التواطؤ ولن يكون صحيحا[2] والآن إليك الحجة الآتية: إذا كانت هناك حكمة لدى بعض الكائنات، فلابد أن تكون هناك حكمة لدى الله، لكن هناك حكمة لدى بعض الكائنات، ومن ثم فهناك حكمة لدى الله، وإذا كان لفظ "حكمة" يستخدم بالتواطؤ بمعنى مختلف أتمّ الاختلاف بالنسبة لله وبالنسبة للكائنات، فلابد أن تكون الحجة زائفة: لأنه إذا ما أريد للحجة أن تكون سليمة، فإن فكرة الحكمة التى تقول على الله وعلى الكائنات لابد أن تكون واحدة فى التواطؤ لكى تتجنبها ولقد هاجم "سكوت" هنرى الجينى الذى كان يرى أن المحمولات التى نصف بها الله والمخلوقات هى ألفاظ متواطئة؛ على الرغم من أن المعنيين متشابهان الواحد مع الآخر لدرجة أن كلمة واحد يمكن أن تستخدم لكليهما، ويعترض سكوت بأن

---

(١) استخدام كلمة واحدة بمعنيين مختلفين مثل كلمة "عين" الشيء تعنى عين الإنسان التى تبصر وعين الماء (المترجم).

(٢) كلمة Ram الإنجليزية تعنى حمل وتعنى "مكبس" ومن هنا كان التواطؤ (المترجم).

الموافقة على رأى هنرى على أنه حقيقة سوف يعنى الموافقة على كل حجة من الكائنات إلى الله تستخدم مغالطة التواطؤ وهى زائفة وليس التواطؤ الذى يؤكده "سكوت" ينحصر فى أن مفهوم الوجود "أيا ما كانت الأشياء التى تشترك مع الله والمخلوقات هى تنتمى إلى الوجود بمقدار ما تكون محايدة المتناهى والمتناهى"[1] وإذا ما نظر المرء إلى الوجود فى حالة تجريد من التمييز بين الوجود المتناهى والوجود اللامتناهى؛ أعنى على أنه القضاء المحض مع العدم يكون لدى المرء مفهوما متواطئا عن الوجود، والصفات المتعالية للوجود، الصفات التى لا يمكن ردها أو تحويلها، فى استطاعة المرء أيضا أن يبرر المفاهيم المتواطئة. وإذا استطاع المرء أن يشكل مفهوما متواطئا من الوجود فإنه يستطيع أيضا أن يشكل مفاهيم متواطئة عن الواحد، والصحيح والخيرثم ماذا عن الحكمة؟! الخير مفهوم لا يمكن رده أو تحويله من حيث إن كل موجود هو خير من نفس الواقعة المحض أنه موجود لكن ليس كل موجود حكيما؛ ويجيب سكوت[2] أن المفاهيم المتمايزة مثل ضرورى أو ممكن والفعل والقوة هى مفاهيم متعالية بمعنى أنه لا العدد يحدد موضوعه على أنه ينتمى إلى أى جنس خاص وأن الحكمة وأمثالها من الصفات يمكن أيضا أن تسمى متعالية أعنى أنها تجاوز قسمة الوجود إلى أجناس.

ويشدد "سكوت" بقوة على نظرية التواطؤ هذه، فكل بحث ميتافيزيقى يتعلق بالله يتضمن النظر فى بعض الصفات، كما يتضمن أن نزيل من فكرتنا عنه النقص الذى يلحق بهذه الصفات على نحو ما يوجد فى المخلوقات. وبهذه الطريقة نبلغ فكرة ماهية الصورة العقلية للصفات وعندئذ يمكن أن تحمل على الله بأكمل معنى. ويضرب سكوت مثالا بالحكمة والعقل والإرادة[3] نحن أولا: تزيل من فكرة الحكمة، مثلا نواقص الحكمة المتناهية. ونبلغ مفهوم الصورة العقلية للحكمة: ماهية العقلية فى ذاتها. عندئذ ننسب الحكمة إلى الله بأعظم وأكمل صورة. ومن ثم فكل بحث عن الله يفترض أن للعقل نفس

(1) OX. I, 8,2, No. 18.

(2) Ibid. I, 8, 3, No.19.

(3) Ibid.

المفهوم المتواطئ الذى نلقاه من المخلوقات[1]، ولو أننا أنكرنا أننا بذلك نشكل فكرة عن الصورة العقلية للحكمة وما إلى ذلك، فإن النتيجة التى تنتج أننا لن نستطيع أن نصل إلى معرفة بالله، فمعرفتنا من ناحية تقوم على أساس من تجربتنا بالمخلوقات بينما نحن- من ناحية أخرى- نستطيع أن نحمل على الله أى صفة على نحو ما توجد بالضبط فى المخلوقات. ومن ثم فما لم نستطيع بلوغ حد أوسط مشترك مع المعنى المتواطئ، فلا برهان من المخلوقات إلى الله يكون ممكنا أو صحيحا أو مشروعا. أما أننا نستطيع أن نشكل مفهوماً متواطئا للوجود دون الإشارة إلى المتناهى واللامتناهى، مخلوق أو غير مخلوق، فإن سكوت ينظر إليه على أنه واقعة من وقائع التجربة[2].

ويتفق سكوت مع "هنرى الجينتى" أن الله ليس فى جنس لكنه لن يتفق معه على إنكار الطابع المتواطئ لمفهوم "الوجود" ولقد تمسكتُ بفكرتى الوسط التى تقول إنه لما يتعارض مع بساطة الله أنه لابد أن يكون هناك بعض المفاهيم المشتركة بينه وبين المخلوق، غير أن هذا المفهوم المشترك ليس مفهوما مشتركا من ناحية الجنس[3] فكيف يؤكد هنرى الجينتى - فى رأى سكوت- وأن مفهوم الوجود على نحو ما ينطبق على الله والمخلوقات مفهوم متواطئ، وأننا يمكن أن نفهم بسهولة لماذا رفض سكوت هذا الرأى. لكن ماذا كان موقفه تجاه نظرية القديس توما فى المماثلة؟ أولاً وقبل كل شيء يؤكد سكوت بقوة أن الله والمخلوقات يختلفان أتم ما يكون الاختلاف فى النظام الحقيقى الواقعى[4] ومن هنا فإن اتهام سكوت بالاسبنوزية من الواضح أن خُلف محال Absurd كما أن سكوت ثانيا لم يرفض مماثلة الانتساب طالما أنه يوافق على أن الوجود ينتمى أساسا إلى الله ويعلمنا أن المخلوقات أنها بالنسبة لله كالمقاييس بالنسبة للمقياس[5] فى حين إنه يقول فى كتاب "النفس" إن جميع الموجودات ترتد إلى الموجود

(1) Ibid.

(2) C.F. 1,3,2, No. 6.

(3) OX. I, 8,3, no, 16.

(4) Ibid, 1,8,3,10,11.

(5) Ibid, 1,8,3, No,17.

الأول الذى هو الله. غير أنه ثالثا: يؤكد أن المماثلة ذاتها تفترض مقدما مفهوما تواطئياً مادمنا لا نستطيع مقارنة المخلوقات بالله، ما لم يكن هناك مفهوما مشتركًا بينهما معا[1] ويمكن للإنسان فى حياته أن يعرف الله فى هذه الحياة فقط عن طريق مفاهيم مستمد من المخلوقات وما لم تكن هذه المفاهيم مشتركة بين الله والمخلوقات فلن نقدر على الإطلاق على مقارنة المخلوقات بالله على نحو ما نقارن الناقص بالكامل: ولن يكون هناك جسر بين المخلوقات والله لدرجة أن أولئك الأساتذة الذين ينكرون التواطؤ بشفاههم، يفترضونه مقدمًا بالفعل[2] وما لم يمكن هناك مفاهيم متواطئة فلن يكون لدينا سوى معرفة سلبية بالله، وهى ليست معرفة حقيقة. وربما قلنا أن الله ليس حجراً، لكنا نستطيع أن نقول أيضا إن الكائن الخزافى ليس حجراً، وهكذا فى قولنا الله ليس حجراً، فإننا لا نعرف عن الله ما نعرف عن الكائن الخرافى[3] وفضلا عن ذلك فمعرفة أنه إذا كان شىء ما معلولا لله فهو لا يكفى بذاته لإعطائنا معرفة عن الله، الحجر معلول لله لكنا لا نقول أن الله حجر، لأنه علة الحجر فى حين أننا نقول إن الله حكيم وذلك يفترض مقدماً مفهوما متواطئًا للحكمة هو متعال (بمعنى سكوت). خلاصة القول إن تعاليم سكوت هى أنه على الرغم من أن لجميع المخلوقات علاقة جوهرية من الافتقار لله، فإن هذه الحقيقة لن تكون كافية لتقدم لنا أية معرفة إيجابية لله. مادمنا لا نملك أى حدس طبيعى لله ما لم نستطع صياغة مفاهيم متواطئة مشتركة بين الله والمخلوقات. ومن ثم فهو يقول أن جميع الأشياء تنسب إلى الموجود الأول الذى هو الله. ومع ذلك رغم أن هذه الواقعة يمكن أن نجرى منها جميعا مفهوما مشتركا هو الذى يعبر عنه بكلمة الوجود، وهو واحد إذا تحدثنا من الناحية المنطقية على الرغم من أنه ليس واحداً إذا تحدثنا من الناحية الطبيعية والميتافيزيقية أعنى إذا تحدثنا كفيلسوف طبيعى أو فيلسوف ميتافيزيقى[4].

---

(1) OX. I, 8,2, No, 12.

(2) Rep. I, 3,1, No. 70.

(3) OX. 1,3,2,1,3, No. 9.

(4) De Anima, 21, No. 14.

والملاحظة الأخيرة تبرز سؤالا عما إذا كان سكوت نظر إلى تواطؤ مفاهيم الوجود بوصفها محصورة فى النظام المنطقى أم لا، ويؤكد بعض الكتاب أنه فعل والفقرة التى اقتبسناها الآن توًا من كتاب "فى النفس" يبدو أنها تقرر ذلك على نحو إيجابى. وملاحظة سكوت التى اقتبسناها فيما سبق، القائلة بأن الله والمخلوقات بينهما اختلافات فى الواقع ..إلخ يبدو أنها تقول الشيء نفسه لكن إذا كان المفهوم المتواطئ للوجود سوف يحصر فى النظام المنطقى بهذه الطريقة فسوف يكون وجودًا عاقلاً فكيف يساعدنا فى تأكيد المعرفة الموضوعية له؟! وفضلا عن ذلك فإن سكوت ينظر فى شرح أكسفورد إلى الاعتراض على نظريته أن للمادة وجودًا فى ذاتها فيرى أن الاعتراض هو فى حالة النظرى أى شيء أو صفة حاضرة حقا فقط فى النظير الأول: وفى النظير الآخر ليست حاضرة حقا إلا كعلاقة بالنظير الأول فالصحة حاضرة فعلاً فى الحيوان لكنها حاضرة فى البول عن طريق الانتساب فالوجود يأتى من الصورة فهو ليس حاضراً حقا فى المادة، بل فقط من خلال علاقته بالصور. ويقول "سكوت" فى ردّه على هذا الاعتراض إن المثل المقدم لا قيمة له، مادام هناك المئات من الأمثلة عكسه أو ضده، ومن ثم يلاحظ أنه مادامت هناك مماثلة أعظم من مماثلة الخالق بالله. الوجود العاقل وأن الوجود رغم ذلك ينتمى أولا وأساسًا إلى الله بتلك الطريقة التى تجعله رغم ذلك ينتمى حقا وبطريقة متواطئة إلى المخلوق وقل مثل ذلك مع الخير والحكمة وما شابه ذلك[1] وهو هنا يستخدم كلمات "حقا ومتواطئ" معا. وإذا كانت نظرية التواطؤ تعنى تأكيد المعرفة الموضوعية لله من المخلوقات، فلابد أن يبدو أنه من الضرورى لهذه النظرية أن هذا المفهوم المتواطئ ينبغى ألا يكون موجودا عاقلا فحسب، بل ينبغى أن يكون له أساس حقيقى وواقعى أو الوجه المقابل للواقع المجاوز للذهن، ومن ناحية أخرى يصر سكوت على أن الله ليس فى جنس، وأن الله والمخلوقات مختلفان فى الحقيقة كيف يمكن التوفيق بين المجموعتين من العبارات؟

مفهوم الوجود مجرد من المخلوقات، ومفهوم الوجود بدون أى تعين ومفهوم الوجود بلا تعين، وهو منطقيًا سابق على قسمة الوجود إلى وجود متناه ووجود لا متناه

(1) OX.2,12,2,No, 8.

لكن فى الواقع الفعلى كل وجود لابد أن يمتلك الوحدة التى تنتمى إلى النظام المنطقى ومن الواضح أن الفيلسوف الطبيعى لا ينظر إلى الوجود من هذا المنظور أو بهذا المعنى، ولا الفيلسوف الميتافيزيقى عندما يهتم بالوجود الموجود بالفعل، وبالوجود الممكن، طالما أن مفهوم الوجود الذى لا هو متناه ولا متناه، لن يكون مفهوما للوجود الممكن، ومن ناحية أخرى حتى على الرغم من أن الوجود الفعلى أما أن يكون متناهيًا أو غير متناه، فإن كل وجود هو فى الواقع يعارض العدم، رغم أن ذلك بطرق شتى، لدرجة أنه لا يوجد أساس واقعى لمفهوم الوجود المتواطئ، ويتأسس مفهوم الوجود منذ البداية على الواقع وإلا ما أمكن تجريده، ولا كان مرجعا موضوعًا فى حين أنه فى المقام الثانى (النوايا الثابتة) وجود عاقل، غير أن مفهوم الوجود بما هو كذلك سواء نظر إليه فى النوايا الأولى أو النوايا الثانى لا يعبر عن شىء له وجود صورى خارج الذهن، ومن ثم فهو مفهوم منطقى فعالم المنطق ينظر إلى النوايا الثابتة على أنها تنطبق على النوايا الأولى فيما يقول سكوت عندما يتحدث عن الكميات[1] وما هو متواطئ univoc[2] عند رجل المنطق هو المشكك equivocal[3] بالنسبة للفيلسوف الذى يدرس أشياء واقعية فى استطاعة المرء أن يقول إذن إن المفهوم المتواطئ هو وجود عاقل ومن ناحية أخرى لمفهوم الوجود المتواطئ أساس واقعى فى الوجود الفعلى والمسألة ليست بدون توازى لمفهوم الكلى ولا شك أن سكوت لم ينظر بما فيه الكفاية إلى كل الاعتراضات الممكنة ضد نظريته؛ غير أن حقيقة الأمر فيما يبدو أنه كان ينوى تنفيذ نظرية هنرى الجينتى الذى كان فى رأيه خطرًا أو أنه جعل المعرفة الموضوعية لله مستحيلة فى هذه الحياة وأنه لم يلتفت الالتفات الكامل إلى كل تعقيدات ومحيرات

---

(1) OX, 2,3,I,no, 7.

(٢) عند سكوت المشكك Equivocal يعنى ما له معانى متمايزة أو مختلفة فالعالم مثلا ينظر إلى الأجسام الفعلية المختلفة لكن المرء يمكن أن يشكل مفهوما مشتركا للجسم بصفة عامة (المؤلف).

(٣) التواطئ يعنى لفظ كلى على أشياء كثيرة كإطلاق لفظ حيوان على الإنسان والحصان والفرد.. إلخ أما لفظ المتشكك فهو أن يكون اللفظ واحداً مثل عين لكنه يطلق على أشياء مختلفة مثل "عين الإنسان" وعين الماء ورأس الإنسان ورأس البر، ورأس الخيمة.. إلخ (المترجم).

المشكلة، والصعوبات التي قد تظهر ضد نظريته الخاصة بين صفات الوجود، وبين الصفات والوجود. يحتوى الوجود على كثير من الصفات التي ليست أشياء مختلفة عن الوجود ذاته، على نحو ما يبرهن أرسطو فى بداية الكتاب الرابع من كتاب الميتافيزيقا[١] لكنها تتمايز صوريا وجوهريا أعنى صوريًا وتؤسس التميز موضوعًا الواحد عن الآخر وكذلك عن الوجود بواسطة الصورية الواقعية الجوهرية"[٢] وفى هذه الحالة فإن المفهوم المتواطئ للوجود لا يمكن أن يكون مجرد كائن عاقل بمعنى مركب ذاتى خالص، ليس ثمة شئ منفصل أو يمكن أن ينفصل موجود بطريقة تجاوز الذهن، تناظر المفهوم المتواطئ للوجود. لكن هناك أساس موضوعى للمفهوم رغم ذلك" وفى استطاعة المرء أن يقول اذن إن المفهوم المتواطئ للوجود ليس مفهوما منطقيا خالصًا بشرط ألا يعنى المرء أن ذلك يتضمن أن هناك شيئا ما يجاوز الواقع الذهنى الذى يناظر المفهوم.

٣ – عالجت نظرية التواطؤ فى شىء من التفصيل لا فقط لأن النظرية تحمل خصائص مذهب سكوت، بل أيضا لأن سكوت يلحق أهمية كبيرة جداً بالنظرية كحارس للاهوت الطبيعى وفى تحول الآن إلى نظرية أخرى خاصة بسكوت وهى نظرية "التمييز الصورى من جهة الشىء" التميز الصورى الموضوعى، الذى يلعب دوراً هاما فى مذهب سكوت، والتى ذكرنا أحد استخداماتها الآن تواً.

ولم تكن نظرية التمييز الصورى من ابتكار سكوت: فالمرء يجدها فى فلسفة **أوليفى** Olivi مثلا، كما أنها نسُبت إلى القديس بونافنتيرا نفسه. وعلى أية حال فقد أصبحت شائعة بين المفكرين الفرنسيسكان، وما فعله سكوت أنه استمد النظرية من السابقين عليه واستخدمها استخداما واسعًا. والنظرية، باختصار، هى أن هناك تمييزًا

(١) الكتاب الرابع فى ميتافيزيقا أرسطو مقولة الجاما Gamma حيث يعرف فى بدايته موضوع الميتافيزيقا بأنه "الوجود بما هو وجود" 1003B أو دراسة للخصائص التى تنتمى إلى الموجود من حيث طبيعته ذاتها فهو ليس علما من العلوم الجزئية التى تدرس جانبا من جوانب الوجود – راجع ترجمتنا الكاملة لميتافيزيقا أرسطو ص٣٢٣ دار نهضة مصر بالفجالة– يناير ٢٠٠٩ (المترجم).

(2) OX. 2,16. Quaestio Unica, No 16.

بين أقل من أن يكون تمييزًا حقيقيًا، وأكثر موضوعية من التمييز الافتراضى فالتمايز الحقيقى يتم بين شيئين ينفصلان من الناحية الفيزيقية على الأقل بواسطة قوة إلهية. ومن الواضح تماما أن هناك تمايزًا حقيقيًا بين يدى الإنسان طالما أنهما شيئان متمايزان لكن هناك أيضا تمايز حقيقى بين الصورة، والمادة فى أى شىء مادى.. والتمايز الذهنى الخالص يعنى تمايزًا يقوم به الذهن عندما لا يكون هناك تمايز موضوعى مناظر فى الشىء نفسه. والتمايز بين الشىء وتعريفه مثل بين الإنسان و"حيوان عاقل" تمايز عقلى خالص؛ ويتم التمايز الصورى عندما يميز الذهن فى الشىء صورتين أو أكثر متمايزتين موضوعيًا لكنهما لا ينفصلان الواحدة عن الأخرى حتى ولو بالقوة الإلهية فمثلا يؤكد سكوت التمايز الصورى بين الصفات الإلهية الرحمة والعدالة متمايزتان صوريًا رغم أن العدالة الإلهية والرحمة الإلهية لا ينفصلان طالما أنه على الرغم من التمايز الصورى بين الاثنين فكل منهما متحد مع الماهية الإلهية فى هوية واحدة.

ويمكن توضيح المعنى الذى يقصده سكوت بمثال من علم النفس فليس ثمة سوى نفس واحدة فى الإنسان ولا يمكن أن يكون هناك تمايز حقيقى بين النفس الحاسة والنفس العاقلة فى الإنسان إنه بفضل المبدأ الحيوى الواحد فإن الإنسان يفكر ويمارس الإحسان. ولا حتى الله يستطيع أن يفصل النفس العاقلة عند الإنسان عن النفس الحاسة، لأنها بعد ذلك لن تكون نفسًا بشرية، ومن ناحية أخرى الإحساس ليس فكرًا: إذ يمكن أن يوجد النشاط العقلى بدون النشاط الحسى كما هى الحال عند الملائكة كما يمكن أن يوجد النشاط الحسى بدون النشاط العقلى كما هى الحال فى النفس الحاسة الخالصة عند الحيوانات، وإذن فالمبادئ الحسية والعقلية عند الإنسان متمايزة صوريا، مع تمايز يكون موضوعيا أعنى مستقلا عن ذهن النشاط الذى يميز لكنها ليست أشياء متمايزة حقا، وإنما هى صورة متمايزة لشىء واحد، وهى النفس البشرية.

لماذا يؤكد سكوت وجود هذا التمايز الصورى؟ ولماذا لم يقنع بأن يسميها تمايزًا عقلى أساسى فى الشىء؟ السبب النهائى بالطبع هو أنه اعتقد أن التمايز ليس فقط مضمون فحسب، بل أيضا مطلوب بواسطة طبيعة المعرفة، وطبيعة موضوع المعرفة.

والمعرفة هى إدراك الوجود وإذا اضطر الذهن إلى الاعتراف بتمايزات الموضوع أعنى إذا لم يبن بنشاط – تمايزًا فى الموضوع وإنما وجد اعترافا بتمايز مفروض عليه. فإن التمايز لا يمكن ببساطة ان يكون تمايزًا عقليا وأساس التمايز فى الذهن لابد أن يكون تمايزًا موضوعيًا فى الشىء. ومن ناحية أخرى هناك حالات عندما لا يمكن لأساس التمايز أن يكون وجود عوامل منفصلة متمايزة للموضوع عندئذ من الضرورى أن نجد مجالا للتمايز يكون أقل من التمايز الحقيقى على نحو ما يحدث بين النفس والبدن فى الإنسان. لكن من ناحية أخرى يؤسس على تمايز موضوعى فى الشىء تمايز لا يكون إلا بين شكليات مختلفة لكنها لا يمكن أن تكون شكليات تنفصل الواحدة عن الأخرى لنفس الشئ ومثل هذا التمايز سوف يؤكد موضوعية المعرفة دون أن تدمر وحدة الموضوع. وربما اعترض معترض بأن التمايز الصورى على نحو ما يطبقه سكوت فى بعض الحالات على الأقل يفسد ويدمر الوحدة المطلوبة للموضوع ويستسلم أكثر من اللازم "للواقعية..Realism" لكن سوف يبدو أن سكوت ينظر إلى التمايز على أنه ضرورى إذا ما أريد تأكيد موضوعية المعرفة.

٤ – مسألة من المسائل التى طبق عليها سكوت تمايزه الصورى هى مسألة التمايز الذى نجده بين الماهية والوجود فى المخلوق[1] لقد رفض السماح بوجود تمايز حقيقى بين الماهية والوجود الفعلى، "فهو ببساطة زائف أن الوجود الفعلى Esse هو شئ مختلف عن الماهية.."[2] وبالمثل: "القضية زائفة التى تقول كما أن الوجود يقف فى مواجهة الماهية، فكذلك العملية تقف فى مواجهة القوة وليست حقا مثل القوة[3] وكثير مما يقوله معرفة الزيف موجه مباشرة إلى عبارات القديس توما[4] غير أن إنكاره

(١) لابد من القول إن سكوت حصر نفسه فى أفكار التمايز الواقعى، ولم يطبق صراحة التمايز الموضوعى الصورى على العلاقة بين الماهية والوجود فى المخلوق غير أن نظرية أتباع سكوت فى هذه المسألة يبدو لى أنها تأويل معقول لمعنى سكوت.

(2) OX. 4,13,1,No 38.

(3) Ibid, 2, 16, no. 10.

(4) De enteet seesntlia, 5.

للتمايز الحقيقى - إذا ما تصورنا التمايز الحقيقى عند سكوت - بين الماهية والوجود فى المخلوقات تناسب أكثر نظرية "جيل أف روما" الذى يمكن الفصل عنده فزيقيا بين الماهية والوجود، أكثر مما هى الحال عند القديس توما الأكوينى.

لكن عندما ناقش سكوت العلاقة بين الماهية والوجود فإن اشكاليته لم توجه بالقدر الوافى إلى القديس توما أو حتى إلى "جيل أف روما" كما فعل ضد هنرى الجينتى، فلم يؤكد هنرى تمايزاً حقيقياً بين الوجود والماهية بين المخلوقات لكنه ميَّز بين الوجود الماهوى والوجود الفعلى، الأول هو حالة الماهية كما يعرفها الله، وأما الثانى فهو حالتها بعد الخلق، ولا يضيف الخلق أى عنصر إيجابى إلى الماهية بل علاقة بالله فحسب، ولقد أكد هنرى هذه النظرية الخاصة بالوجود الماهوى لكى يفسر واقعة العلم، لكى يفسر واقعة الحقائق اللازمانية عن الماهيات، بغض النظر عن الوجود الفعلى لمثل هذه الموضوعات غير أن سكوت يذهب إلى أن نظرية هنرى دمرت الفكرة المسيحية عن الخلق؛ فمثلاً الخلق هو نتاج من العدم لكن لو أن حجراً فى السابق، قبل الخلق، كان له وجود واقعى حقيقى، فإنه عندما تنتجه العلة الفعالة، فإنه لا يكون قد تمَّ إنتاجه من عدم، وفضلا عن ذلك، فكما أن الماهية يعرفها الله على نحو أزلى، فإنه سوف ينتج من هذه الفكرة أن الماهية قبل الوجود الفعلى تمتلك بالفعل وجوداً واقعياً، وأن الخلق أزلى، ولابد للمرء عندئذ أن يسمح بوجود موجودات أخرى ضرورية إلى جانب الله، فكل ما يوجد وجوداً فعليا له وحده وجود حقيقى واقعى، أما الوجود الممكن فله وحده وجود ثانوى، غير أن هذا الوجود للماهية فى الذهن الإلهي قبل إنتاجها الفعلى وجود للمعرفة، ويتفق سكوت والقديس توما فى هذه النقطة أن الخلق يعنى إنتاج الموضوع كله من العدم، وأن الماهية قبل الخلق ليس لها أى وجود من ذاتها رغم أن سكوت يختلف عن القديس توما فى نظرته إلى العلاقة التى نحصل عليها بين الماهية والوجود فى الشيء المخلوق طالما أنه يرفض التمايز الواقعى رغم أن هذا الرفض - كما لاحظنا من قبل- رفضا للتمايز الواقعى الذى أكده جيل أوف روما أكثر منه الرفض الذى علمناه إياه القديس توما.

٥ – لقد استخدم سكوت أيضا التمايز الموضوعى الصورى فى مناقشته للكليات فمن المؤكد أن سكوت– بالنسبة للكليات لم يكن واقعيًا متعاليا وتأكيد سواريز[١] أن سكوت علَّمنا أن الطبيعة المشتركة عدديا هى نفسها فى جميع أفراد النوع، يسئ تمثيل موقف سكوت على الأقل إذا ما استبعدنا وضعه وبغض النظر عن علاقته بنظرية سويرز، ويقرر سكوت بطريقة لا لبس فيها أن الكلى فى حالة الفعل لا يوجد إلا فى العقل وأنه لا يوجود كلى موجود بالفعل محمولا لموضوع آخر غير الموضوعى الذى يوجد فيه[٢] الطبيعة العددية ليست واحدة وهى نفسها فى سقراط وأفلاطون، ولا يمكن مقارنتها بالماهية الإلهية التى هى واحدة وهى نفسها فى الأقانيم الإلهية[٣] ومع ذلك فهناك وحدة هى أقل من الوحدة العددية رغم الطبيعة الفيزيقية للموضوع لا يمكن أن ينفصل عن "الهذية..Haeceitas" (هذية الموضوع أو مبدأ التفرد الذى سوف ندرسه بعد قليل). وعلى الرغم من أنها لا يمكن أن توجد فى أى موضوع آخر، فهناك تمايز موضوعى صورى بين الطبيعة البشرية و"السقراطية" أو الـ "هذيه" الخاصة بسقراط، لكنه ليس تمايزًا حقيقيًا، لدرجة أنه يمكن النظر إلى الطبيعة البشرية ببساطة على ما هى عليه دون الإشارة إلى الفردية أو الكلية. وعندما لجأ سكوت إلى ابن سينا[٤] لاحظ أن "الحصانية Horseness" هى ببساطة "حصانية" (الفرس يعنى فرسًا) وهى فى ذاته لا هو وجود مفرد ولا هو وجود كلى[٥] وبعبارة أخرى يوجد بين "الهذيه" والطبيعة فى موضوع عينى هو "التمييز الصورى من جهة الشئ". ومن الضرورى أن نفترض مثل هذا التميز، طالما أنه غير ذلك أعنى إذا ما كانت الطبيعة بذاتها فردًا إن صحَّ التعبير، فمثلا من طبيعة سقراط، ألا يكون هناك أساس موضوعى، ولا أساس سليم مشروع لعباراتنا الكلية، أن تجريد الكلى المنطقى يفترض مقدما تمايزًا فى الموضوع بين الطبيعة و"الهذيه".

(1) Dis putationes metaphysicae G. 1, no. 2.

(2) Rep. 2,12,5 No. 12.

(3) Ibid, 2,12,5,No. 15.

(4) Im Metaphysics, 5,1.

(5) Ibid, 5,11.

غير أن من المهم أن نتذكر أن هذا التمايز ليس تمايزًا حقيقيًا ولا هو تمايز بين كيانين منفصلين، فالصورة المادة يمكن فصلهما غير أن الطبيعة **والهذيه** لا يمكن الفصل بينهما، ولا حتى القوة الإلهية يمكن أن تفصل فزيقيا بين "سقراطية سقراط" والطبيعة البشرية لسقراط، ومن ثم فعلى الرغم من أن تأكيد سكوت للتمايز الموضوعى الصورى فإنه فى الواقع قبول بمعنى ما للواقعية، لكنه لا يعنى أن الطبيعة البشرية لسقراط هى موضوعيًا وعدديًا متحدة فى هوية واحدة مع الطبيعة البشرية لأفلاطون ويهتم سكوت لا بدعم الواقعية المتطرفة بل بالأحرى بتفسير المرجع الموضوعى لأحكامنا الموضوعية وسواء وافق المرء -أم رفض- هذه النظرية فتلك بالطبع مسألة أخرى لكن على كل حال اتهامه بالسقوط فى صورة مبكرة من صور العصور الوسطى للواقعية المتطرفة هو سوء فهم وسوء عرض لموقفه ولقد أراد سكوت أن يقول مع ابن رشد[١] إن العقل هو الذى يشكل الكليات، لكنه أصرَّ على أن هذه القضية ينبغى ألا تُفهم على أنها تستبعد لعمليات وحدة الواقع التى تهدد الوحدة العددية التى توجد سباقة لعمليات الذهن، طالما أن هذا الاستبعاد سوف يجعل من المستحيل تفسير السبب الذى يجعل العقل يتحرك ويجرد تصور خاص من سقراط وأفلاطون بدلا من سقراط والحجر"[٢] فالإشارة الموضوعية للعلم هى التى تهم سكوت.

يؤكد ح.كراوس[٣] أن سكوت يفرق بين ثلاثة أنواع من الكليات **أولا**: هناك الكلى الفيزيقى الذى هو الطبيعة الخاصة الموجودة بالفعل فى الأشياء الفردية **وثانيا**: هناك الكلى الميتافيزيقى الذى هو الطبيعة المشتركة لا على نحو ما هى موجودة بالفعل فى الشىء العينى بل مع الخصائص التى يتطلبها من خلال التجريد عن طريق العقل الفعال أعنى اللاتعين الإيجابى أو إمكان الإسناد لأفراد كثيرة موجودة بالقوة. وثالثا: هناك كلى منطقى وهو الكلى بالمعنى الدقيق للكلمة، الكلى الميتافيزيقى الذى نتصوره منعكسا

(1) Rep. 2,12,5, No. 13.   (2) De Anima. I, 8.

(2) Rep. 2,12,5, 10. No. 13.

(3) Die lehie J.Dun. Skotus, Feibury 1997.

فى إمكانية الإسناد والتحليل إلى عواملها المكونة لها، لكن هذا التقسيم الثلاثى ينبغى ألا يُفهم على أنه يعنى أن الكلى الفيزيقى يمكن أن ينفصل أو هو متميز فعلا عن فردية الموضوع التى يوجد عليها. ويعتمد الموضوع العينى على الطبيعة وعلى "الهذيه" وبينهما لا يوجد تمايز حقيقى أو واقعى بل "تمايز صورى فعلى من جهة الشىء" وذكر "سكوت" العلاقة المادة بالصورة التالية[1] نبغى ألا يضللنا طالما أن التمايز الحقيقى الواقعى عند سكوت هو تمايز حقيقى بين المادة والصورة رغم أنهما لا يمكن أن توجد متأنية تحت صور مختلفة اختلافا مطلقًا. غير أن الكلى الفيزيقى رغم أنه محايد على نحو ما ينظر إليه فى ذاته إلى هذا أو إلى "الهذيه" فإنه لا يمكن أن يوجد فى ذاته بطريقة خارجة عن الذهن، كما أنه لا يمكن أن ينفصل فيزيقيا عن "الهذيه" الخاصة به.

٦- أما القول بأن سكوت يعلمنا نظرية الهيولى الشاملة فهو واضح بما فيه الكفاية[2] لكن ليس واضحا على هذا القدر من الوضوح ما إذا كان قد قبل أم لا نسبة بونافنتيرا للتركيب الهيولانى للملائكة، وإذا كانت المبادئ المادية أصيلة، فلا يمكن أن يكون هناك شك فى قبول سكوت لوجهة نظر بونافنتيرا لكن كتاب "المبادئ المادية" ليس من تأليف سكوت. وفى كتاباته الأصيلة لا نجد فى أى منها هذا الكتاب الأخير بغرض طرحه نظرية بونافنيترا وهكذا نجد الأب بارثينيوس مينجز الذى اعتمد على كتاب "المبادئ المادية" فى كتابه نظريات يوحنا دانز سكوت الفلسفية واللاهوتية يقول إنه "فى شروح على الأحكام" وفى "مسائل المناظرات" و "مسائل حول ميتافيزيقا أرسطو" لا يعبر سكوت عن هذه النظرية صراحة لكنه تقريبا يمسها مسا خفيفًا فهو يتطرق لها أو يفترضها[3] ويبدو لى أن معالجة دانزسكوت للمادة فى كتاب الشروح يمكن أن يقال إنها "تفترض" نظرية التركيب الهيولانى الشامل للملائكة وللروح العاقل فقط إذا ما اضطر المرء على أسس أخرى أن يزعم أنه يعتنق هذه النظرية، فلو أن المرء

(1) Loc. Cit.

(2) C.F. OX. 2,12,1.

(3) P. 46.

على سبيل المثال، اضطر إلى قبول كتاب "المبادئ المادية" على أنه أحد كتب دانزسكوت. لكن من الصواب أن نقول إنه في كتاب "النفس"[1] نجده يلاحظ أنه من المتحمل أن يقال إنه هناك في النفس مادة" غير أن سكوت ينشغل هنا في بيان أن حضور المادة في الروح يمكن استنباطه على سبيل الترجيح من مقدمات أرسطو والقديس توما، حتى على الرغم من أن القديس توما لم يعتنق النظرية، فقد ذهب مثلا إلى القول بأنه لو كانت المادة هي مبدأ التفرد كما يعتقد القديس توما (وليس دانزسكوت) عندئذ لابد أن تكون المادة موجودة في الروح العاقل؛ ومما لا فائدة فيه أن نقول إن النفس- عندما تنفصل عن البدن، تتميز عن النفوس الأخرى بعلاقتها بالدن. **أولا:** لأن النفس لا توجد من أجل البدن. **وثانيا:** لأن العلاقة بالبدن أو الميل الذي لم يعد موجودًا بعد، لن يكون أكثر من علاقة عقلية؛ **ثالثا:** لأن الميل أو العلاقة يفترض أساسًا أعنى **هذه النفس**، لدرجة أن "الهذية" لا يمكن أن ترجع إلى العلاقة وهكذا يحاول سكوت في كتاب النفس أن يبيّن أنه لو أن المرء أكد مع القديس توما أن المادة هي مبدأ التفرد، فإنه ينبغي على المرء أن يؤكد وجود المادة في النفس العاقلة لكي يفسر تفرد النفس العاقلة بعد الموت، وهو لا يقرر أن هذه النتيجة تمثل رأيه الخاص، وربما لا تمثل رأى سكوت الخاص، وأنه يرغب في أن يبيّن أن الفيلسوف التومائي ينبغي أن يشارك في هذا الرأى بناء على مقدماته الخاصة غير أن المرء في موقف صعب ليقرر إيجابيا أن سكوت بلا شك يؤكد نظرية بونافنتيرا، وإذا ما كان المرء على استعداد لرفض أصالة كتاب "النفس" فسوف يبدو أنه ليس هناك مبرر حاسم للقول بأن دانزسكوت حتى يحتمل أنه يؤكد هذه النظرية.

لكن أيا ما كان رأى سكوت في مذهب الهيولانية الكلية فمن المؤكد أنه يذهب إلى أن المادة هي مع تميزها الحقيقي عن الصورة هي كيان قائم بذاته وأنها إمكان ذاتي وليست ببساطة "إمكان موضوعي" أعني أنها شيء موجود وليست شيئا ممكنا فحسب[2]

(1) 15, No. 3 ff.

(2) OX. 2,12, I, No 10.

وفضلا عن ذلك فالمادة كيان مطلق بمعنى أنها يمكن أن توجد بذاتها بدون صورة على الأقل من خلال القوة الإلهية[١] كيان متميز – وسابق على– كيان آخر يمكن أن يوجد بمعزل عن ذلك الكيان الآخر دون أن يتضمن أدنى تناقض هذه المادة التى تتميز عن الصورة ييرهن عليها واقعة أنها معا مع الصورة تشكل وجودًا مركبًا حقيقيًا على حين أنها السبق من الصورة وهى سابقة منطقية على الأقل تبرهن عليها واقعة أنها تتلقى صورة وأن الصورة التى تتلقاها لابد أن تكون منطقيا سابقة على الصورة[٢] وبالمثل، مادام الله يخلق المادة مباشرة فإنه يستطيع أن يحتفظ بها مباشرة، أعنى دون أى فاعل ثانوى للحفظ، مرة أخرى، الصورة لا تنتمى إلى ماهية المادة، ولا الوجود الذى تضفيه الصورة على المادة ينتمى إلى المادة ذاتها طالما أنه يزول فى تغير جوهرى[٣] وبعبارة أخرى واقع التغير الجوهرى يفترض واقع المادة. وفى الرد على الاعتراض التوماوى القائل بأنه من التناقض أن نتحدث عن المادة على أنها كيان حقيقى، أعنى على أنها وجود موجود بالفعل بدون الصورة، يقول طالما أن قولك إن المادة موجودة بالفعل بذاتها، وقولك أن لها صورة هما شىء واحد ونفس الشىء. فإن سكوت يجيب أن الفعل والصورة ليسا بالضرورة لفظين قابلين للتحويل بالطبع إذا ما أخذنا الفعل على أنه يعنى "فعل" متلقى وعلى أنه الذى يحرك ويميز، عندئذ المادة التى هى مستقبلة ليست فعلا، لكن إذا ما فهم العقل والقوة بمعنى واسع، فإن كل شىء يكون علة فهو فى حالة فعل حتى فى حالة الغياب، وبهذا المعنى تكون المادة فى حالة فعل رغم أنها ليست صورة[٤].

٧ – لقد رفض سكوت نظرية **العلل البذرية** على أساس أن هذه النظرية لا نحتاج إليها لتجنب نتيجة أن الفاعل الفعال المخلوق يخلق وينعدم فى التغيرات التى يحدثها

(1) C.F. 2,12,2 Rep. 2.12,2.

(2) OX. Loc. Cit. No. 3.

(3) Rep. 2, 12, 2. No 5.

(4) OX. 2, 12, 2, No 7.

وأنه ليس ثمة مبرر حاسم آخر لقبوله[1] لكن على الرغم من أنه رفض نظرية "**العلل البذرية**" فقد احتفظ بنظرية كثرة الصورة وفى معارضة تأكيد التوماويين أنه ليس ثمة حاجة لأن نفترض صورة للجسدية، فإن سكوت يرد بأنه فى هذه الحالة هناك حاجة إلى ضرورة وجود الكثرة. ويذهب إلى القول بأنه على الرغم من أن الجسم- عندما تغادره النفس- يتجه دوما إلى الانحلال فإنه يظل بدنا لبعض الوقت على الأقل، ولابد أن تكون له صورة هى التى تجعل من البدن بدنًا[2] وفضلا عن ذلك فإن جسد المسيح فى القبر لابد أن يمتلك صورة الجسد، ومن واقعة أن الجسم البشرى من الطبيعى أن يتجه إلى التملك عندما تغادره النفس، فإنه لا ينتج من ذلك أن البدن فى حالة الانفصال عن النفس ليس له صورة مناسبة من ذاته. وسبب ذلك أن صورة الجسدية هى صورة ناقصة تستغنى عن البدن من أجل صورة أعلى هى النفس.

غير أن "سكوت" يؤكد وجود صورة الجسدية فى الجسم البشرى، وبالطبع فى كل جسم عضوى وهى تنتقل عن طريق الآباء فى نفس اللحظة التى بث فيه النفس العاقلة والذى يميز حقا عن النفس العاقلة التى يمكن أن ينفصل عنها، ولا ينبغى أن نتخيل أنه حطم النفس البشرية إلى ثلاث صور متمايزة بالفعل أو حتى ثلاثة أجزاء: هى المبادئ النباتية، والحاسة والعاقلة، لقد رفض النظريات التى بدت له مفسدة لوحدة النفس، فالنفس العاقلة فى الإنسان تشتمل على هذه القوى الثلاثة متحدة. "على الرغم من أنها متمايزة صوريا"[3] وسوف يكون من الزيف أن نذهب إلى أن سكوت يعلمنا أن وجود الأنفس الثلاثة فى الإنسان أو أنه يؤكد أن القوى النباتية والحاسة متمايزة عن القوة العاقلة بنفس الطريقة التى تتمايز بها صورة الجسدية أو الجسمانية. والنفس البشرية هى متمايزة حقا بين القوى داخل النفس ذاتها تمايز صورى الذى يحصل بين صورة لا يمكن أن تنفصل فى الموضوع الواحد، وليس بين كيانات أو صور يمكن أن تنفصل.

(1) Rep. 2 , 18, 1.

(2) OX. 4, 11, 3, Nos. 54 ff.

(3) OX. 2, 16. No. 17.

٨ – من الضرورى أن نقول شيئا عن نظرية التفرد الغامضة إلى حد ما، عند دانزسكوت ويكمن الغموض بالأحرى فى الجانب الإيجابى أكثر منه فى الجانب السلبى من النظرية.

وينقد سكوت نظرية القديس توما ويرفضها وهى القائلة بأن المادة الأولى هى مبدأ التفرد، فالمادة الأولى لا يمكن أن تكون العلة الأولى فى التمايز والاختلاف طالما أنها هى نفسها لا يمكن تمايزها ولا تعينها[1] وفضلا عن ذلك فلو كانت المادة هى مبدأ التفرد لنتج من ذلك أنه فى حالة التغير الجوهرى، فإن الجوهرين– المتعلقين بالكون والفساد– يكونان بالضبط جوهراً واحداً طالما أن المادة واحدة حتى لو كانت الصورة مختلفة؛ ويبدو أن نظرية القديس توما تتضمن أن الكم هو بالفعل مبدأ التفرد غير أن الكم عرض، ولا يمكن للجوهر أن يتفرد عن طريق العرض، ولقد حاول سكوت أن يبين– مصادفة– أن أرسطو اقتبسوه خطأ على أنه المصدر الثقة لنظرية القديس توما فى التفرد.

وهكذا نجد أن مبدأ التفرد ليس هو المادة الأولى ولا يمكن أن يكون الطبيعة على ما هى عليه، طالما أننا نهتم على وجه التحديد بتفرد الطبيعة فما هى إذن؟ إنها كيانات فردية "هذه الكيانات لا هى مادة ولا هى صورة ولا هى شىء مركب بمقدار ما يكون أى من هذه الأشياء طبيعية. بل الواقع المطلق للوجود الذى هو مادة أو صورة أو شىء مركب"[2] الكيانات الفردية، والكيانات الطبيعية، سواء أكانت الأخيرة هى المادة أو الصورة أو المركب– متمايزة من الناحية الصورة فهى ليست ولا يمكن أن تكون، شيئين. فهى ليست أشياء منفصلة ولا تقف الكيانات المفردة من الكيانات الطبيعية كالفصل من الجنس[3] ولا يستخدم لفظ الهذيه كمبدأ للتفرد فى كتابه "شروح أو مذكرات أكسفورد" على الرغم من أنه يستخدمه على هذا النحو كثيراً فى كتاب "المذكرات الباريسية"[4]

(1) Ibid, 2, 3, 5, no. I.

(2) Ibid, 2, 3, 6, No. 15.

(3) OX. 2, 3, 6, No, 15.

(4) 2, 12, 5, nos, I, 8, 13, 14.

وفى كتابه "مسائل حول كتاب الميتافيزيقا"[١]. وليس من السهل أن نفهم بالضبط ماذا يعنى مصطلح "الهذيه" بالفعل ولا مصطلحات الكيانات الفردية أو الكيانات الواقعية النهائية فلا هى المادة- كما رأينا- ولا هى الصورة ولا الشيء المركب؛ فالوجود البشرى مثلا هو هذا الوجود المركب وهو مركب من **هذه** المادة، **وهذه** الصورة ولا تغطى "الهذيه" أى تعين كيفى أبعد. ولكنها تختم هذا الوجود على أنه **هذا** الوجود. ومن المؤكد أن وجهة نظر سكوت لا يمكن أن تتساوى على النظرية القائلة بأن كل طبيعة هى فى ذاتها فردية، طالما أنه ينكر طرحه رغم أنه من زاوية الواقع أن سكوت على حين أنه يسلم بالتمايز الصورى بين "الهذية" والطبيعة، وينكر تمايزهما الواقعى الواحدة عن الأخرى. ويبدو أنها تعنى أن للشيء "هذيه" من واقعة وجوده. وليست نظرية سكوت هى نفسها نظرية الأسميين **Nominalists** وما دام يُسلِّم بانقباض الطبيعة بواسطة "الواقع المطلق" لكنه يتحدث فى الحقيقة عن "الواقع المطلق" لابد أنه يعنى أن الطبيعة تكتسب هذا الواقع المطلق من خلال الوجود الفعلى، رغم أنها ليست هى الوجود الفعلى ذاته فيما يقول سكوت[٢].

---

(1) 7, B, Nos, 9 and 26.

(2) Qu aeationes in Lioros Metaph, 7, 13, no. 7.

الفصل الثامن والأربعون

سكوت- (٤)

اللاهوت الطبيعى

الميتافيزيقا والله -معرفة الله من المخلوقات- البرهان علي وجود الله -بساطة الله وعقله- لا تناهي الله - دليل أنسلم الصفات الإلهية التي لا يمكن البرهنة عليها فلسفيا- التمايز بين الصفات الإلهية- الأفكار الإلهية- الإرادة الإلهية- الخلق.

١ - إذا ما تحدثنا حديثًا صحيحًا قلنا إن الله ليس موضوعا لعلم الميتافيزيقا فيما يقول سكوت[1] على الرغم من واقعة إن الميتافيزيقا هى علم الوجود وأن الله هو الموجود الأول- حقيقة تنتمى تماما إلى ذلك العلم وهى فيه تعرف بطريقة قبلية **a priori** من مبادئ ذلك العلم ولا يعرف الفيلسوف الميتافيزيقى الحقائق عن الله إلا بطريقة بعدية **a posteriori** ومن ثم فالله هو الموضوع المناسب لعلم اللاهوت وهو العلم الذى يعرف فيه الله على ما هو عليه فى ماهيته، فى ذاته وهو لا يكون موضوعا للميتافيزيقا إلا بطريقة ثانوية بمقدار ما يصل الفيلسوف إلى معرفة الله فقط فى، ومن خلال، آثاره.

ومن المؤكد أن هذه العبارة لا تعنى أن سكوت يرى أن الفيلسوف أو الميتافيزيقى عاجز عن بلوغ أية معرفة يقينية عن الله. وأننا نستطيع بقوتنا الطبيعية أن نعرف

(1) Pep. Prol. 3. No. 1.

بعض الحقائق فيما يتعلق بالله"، وهو يستمر ليشرح أن أموراً كثيرة يمكن للفلاسفة معرفتها عن الله من خلال دراسة الآثار الإلهية. ففى استطاعة المرء عن طريق القوة الطبيعية للعقل أن يستنتج أن الله واحد خير، متعال، لكنه لا يستطيع أن يستنتج أن الله فى ثلاثة أقانيم، ومن الأوفق أكثر أن نقول إن علم اللاهوت أن يدرس الأقانيم المقدسة أكثر من القول بأنه يدرس الصفات الأساسية لله. وذلك لأن معظم الصفات الأساسية الكلية يمكن لنا أن نعرفها عن طريق الميتافيزيقا ومن ثم كان القول بأن الله هو بالمعنى الدقيق للكلمة موضوع اللاهوت بدلا من أن يكون موضوعا للميتافيزيقا لا تعنى أن سكوت يستبعد دراسة الله من الميتافيزيقا طالما أن الله- على الرغم من أنه ليس هو الموضوع الأول للميتافيزيقا، فإنه مع ذلك ينظر إليه فى الميتافيزيقا بأشرف وسيلة بحيث يمكن أن يُدرس بهذه الطريقة فى أى علم طبيعى. ويلخص سكوت فى كتابه "المبدأ الأول" الكمالات التى برهن الفلاسفة على أنها تنتمى إلى الله ويُميزها من الكمالات الأخرى مثل: القدرة على كل شىء، والعناية الإلهية الكلية والخاصة التى تتناسب أكثر مع سرعة التصديق، والحقائق التى لم يبرهن عليها الفلاسفة ومع ذلك يؤمن بها الكاثوليك. وهذه الحقائق الأخيرة - فيما يرى سكوت، سوف تدرس فى التسلسل، ثم أضاف كلمات من المؤكد أنها نظرية، ولقد كانت هناك محاولة لدحض هذا التوحيد بين البحوث التالية وبين النظريات وهى محاولة ترجع بشكل واسع على الأقل إلى التناقض الظاهرى بين كتاب "النظريات" وكتاب "المبدأ الأول" الذى سبق أن أشرنا إليه فى الفصل الخامس والأربعين، وكما أوضحت هناك فأنا أقترح عرض اللاهوت الطبيعى عند سكوت على افتراض أن كتاب "النظريات" ليس من مؤلفات سكوت الأصلية بشرط أنه إذا ما ثبتت صحة الكتاب ببراهن مقنعة، ففى استطاعة المرء أن يفسر التناقض الظاهرى بالطريقة التى تبناها "جلسون"، وعلى أية حال فقد جعل سكوت هذه المحاولة بالغة الوضوح فى مؤلفاته المقطوع بنسبتها إليه- فالفيلسوف يستطيع البرهنة على كثير من الحقائق عن الله بنور العقل الطبيعى دون أى استخدام فعلى لمعطيات الوحى غير أننا سوف نعرض فى الصفحات القادمة لبعض النقاط التى من شأنها أن حَصَر سكوت نطاق العقل البشرى غير المؤيد من الوحى فى مجال

ضيق. لكن من المهم أن نلاحظ أن سكوت لم يكن شاكًا ولا أدريا فيما يتعلق باللاهوت الطبيعي. أما كتاب "النظريات" فحتى لو كان أصيلا فإنه لا يكفى على الإطلاق لمواجهة الأدلة الواضحة والكثيرة بخصوص هذه النقطة التى يقدمها كتاب "الشروح على الأحكام" وكتاب "المبدأ الأول".

٢ – من المؤكد أن سكوت اعتقد أن وجود الله يعتمد على الحاجة إلى الدليل العقلي، وأن هذا الدليل العقلي لابد أن يكون بعديا a posteriori سوف أتحدث عن استفادته من دليل أنسلم فيما بعد.

أولا: ليس لدى الإنسان معرفة حدسية بالله فى هذه الحياة طالما أن الحدس بالله هو على وجه الدقة تلك الصورة من المعرفة التى تضع الإنسان خارج الطريق المألوف[1] إذ تبدأ معرفتنا من موضوعات الحس، ونصل إلى معرفتنا التصورية الطبيعية بالله من خلال تأمل موضوعات التجربة[2] وعن طريق دراسة العقل البشرى المخلوقات بوصفها آثار لله فإنه يستطيع أن يشكل تصورات تنطبق على الله لكن لابد للمرء أن يضيف أن تصورات الله التى تشكلت من المخلوقات هى تصورات ناقصة[3] إذا ما قورنت بالتصورات التى تقوم على الماهية الإلهية ذاتها. وينتج من ذلك أن معرفتنا الطبيعية لله سوف تكون غامضة وغير متميزة طالما أنها ليست معرفة بالله حاضرة أمام العقل فى ماهيته على نحو مباشر[4].

وتعتمد معرفتنا الطبيعية لله على قدرتنا على تشكيل التصورات المتواطئة، على نحو ما أوضحنا فى الفصل السابق، ويؤكد سكوت "أن المخلوقات التى تطبع أفكارها الخاصة (أو أنواعها) فى العقل، فى استطاعتها أن تطبع أيضا الأفكار أو الصفات المتعالية التى هى مشتركة بينها وبين الله لكن لن يكون ممكنا أن نسير من معرفة

---

(1) Quodlibet, 7, no, 8.

(2) OX. 1,3,2, nos, and 30.

(3) Ibid, Prol, I, I, no, 17.

(4) Rep, Prol, 3, 2, No, 4.

الكائنات أو المخلوقات إلى معرفة الله ما لم نكن قادرين على تشكيل تصورات متواطئة من المخلوقات، فعندما يشكل العقل هذه التصورات فإنه تستطيع أن يجمع بينهما ليكون فكرة مركبة جوهرية عن الله. وكما أن المخيلة نستطيع أن تجمع بين صورة الجبل وبين الذهب لتشكل صورة جبل من ذهب، فكذلك تستطيع العقل ليشكل تصوراً عن الخير الأقصى الموجود بالفعل[1] وليس ثمة ما يدعو للقول بأن هذه المقارنة ينبغي ألا تضللنا فنظن أن نشاط الجمع الذى يقوم به الذهن عند سكوت فى اللاهوت الطبيعى هو على وجه الدقة يوازى نشاط الجمع الذى تقوم به المخيلة والوهم، فالنشاط الأول بحكمة حقيقية موضوعية وهو يدرك ضرورة منطقية فى حين أن المركب الخيالى لجبل من ذهب هو مسألة "خيال" أعنى أنه تعسفى أو هو عمل من أعمال الوهم.

٣ – كيف برهن سكوت على وجود الله، لقد بدأ فى "مذكرات أكسفورد"[2] يقرر أن وجود العلة الأولى ظاهر على نحو أكثر كمالا من صفات المخلوقات التى درست فى الميتافيزيقا أكثر مما هو ظاهر فى تلك التى يدرسها الفيلسوف الطبيعى أنها معرفة أكثر كمالا ومباشرة للعلة الأولى أن نعرفها على أنها أولى، من أن نعرفها على أنها محرك أول" وهنا لم ينكر سكوت أن الفيلسوف الطبيعى يستطيع أن يبيّن أن واقعة الحركة تتطلب محركا أولاً، غير أن رأيه هو أن الدليل المستمد من الحركة لا يجاوز، بذاته، النظام الطبيعى ويصل إلى الوجود الضرورى الذى هو العلة الشاملة النهائية لنتائجها، ومن ثم فإنا المحرك الأول منظوراً إليه بما هو كذلك هو– ببساطة– علّة الحركة، لكنا لا نتصوره على أنه علّة جميع الموجودات الأخرى، لكنه فرض (ضرورى) أن نفسر واقعة الحركة الفيزيقية. ومن ثم فالدليل المستمد من الحركة هو أبعد ما يكون عن أن يُنظر إليه على أنه دليل سكوت المفضل، ويمكن أن نكون قد لاحظنا فى إشارة عابرة إلى أنه لو كانت "الشروح على فزيقا أرسطو" التى رفضها الآن على أنها مزيفة– لو كانت تُنسب حقا إلى سكوت (على أنها من المؤلفات الأصيلة) لخفت وتضاءلت

---

(1) OX. I, 3,2, No 18.

(2) Prol. a Lateralis, no, 21.

صعوبة قبول كتاب النظريات" - ففى الكتب الأول[١] يوضح المؤلف اعتقاده بأن الدليل المستمد من الحركة لا يحملنا بذاته على تصور معترف به عن الله طالما أنه لا يصل إلا إلى المحرك الأول دون الإشارة إلى طبيعته. وعليه فلو تمسكنا بأن كتاب النظريات كان يتحدث عن الفلسفة الطبيعية عندما يقول إنه لا يمكن البرهنة على ان الله عاقل أو حى فسوف يبدو أن التناقض الظاهر بين كتاب "النظريات" والمؤلفات التى تأكدنا من نسبتها إلى سكوت- هذا التناقض يمكن حلّه. لكن لما كان كتاب "تساؤلات حول فزيقا أرسطو" ليس كتابا أصيلاً، ولما كانت أصالة كتاب النظريات لم تثبت فليس ثمة قيمة لمواصلة الموضوع أكثر من ذلك، وعلى أية حال يظل صحيحا أن سكوت قد أكد هذه البراهين على وجود الله التى قامت على أساس الصفات الميتافيزيقية وفضلا عن ذلك فقد لاحظ سكوت فى "شروح أكسفورد"[٢] أن القضية التى تقول إنه لابد من التمييز بين المحرك والحركة، لا تكون صادقة إلا فى الأشياء المادية فحسب" و "أنا أعتقد أيضا أنه ليس من الضرورى أن تكون صادقة" فى حين: أننى قلت إنه على الأقل فيما يتعلق بالموجودات الروحية أنها ببساطة زائفة".

يذهب سكوت فى كتاب "المبدأ الأول"[٣] من واقعة الحدوث إلى وجود محرك أول ووجود ضرورى وهناك موجودات يمكن أن يكون لها وجود بعد أن كانت عدما، فمن الواضح أنها ظهرت إلى الوجود وأنها عارضة، وأمثال هذه الموجودات تحتاج إلى علّة لوجودها طالما أنها لا تستطيع أن توجد نفسها أو أن تكون علة ذاتها أو معلولة للعدم. فلو كانت (أ) علة وجود شىء عارض، فإنه يلزم أن يكون هو نفسه إما معلولا أو غير معلول فلو كان هو نفسه معلولا فلنفترض أن (ب) هى علة (أ). لكن من المستحيل" أن تسير السلسلة إلى ما لا نهاية، ومن ثم فلابد أن تكون هناك علة نهائية لا علّة لها، ومن الواضح أن سكوت يميز بوضوح بين سلسلة النظام العارض وسلسلة النظام

(1) 3, 7.

(2) 2, 25, question unitas, no, 12.

(3) 3.

الضرورى وهو يوضح أن ما ينكره هو استمرار العلل المتعاقبة بلا نهاية مع أن كل حلقة من حلقات السلسلة هى فى ذاتها عارضة، بل إمكان التسلسل (العمودى) إلى ما لا نهاية لسلسلة العلل الشاملة المتأنية كما أنه يلاحظ أننا إذا سلمنا بإمكان التسلسل اللامتناهى للعلل المتعاقبة، فإن السلسلة بأسرها تحتاج إلى تفسير، ولابد أن يكون هذا التفسير من خارج السلسلة نفسها، مادامت كل حلقة فى السلسلة معلولة ومن ثم فهى حادثة أو عارضة؛ ولا يمكن للسلسلة اللامتناهية المؤلفة من موجودات عارضة متعاقبة، أن تفسر وجودها ذاته مادامت السلسلة عارضة إذا كانت كل حلقة حادثة أو عارضة فإنه من الضرورى أن نسلم بوجود علة متعالية "أن شمول النتائج المنظمة هو نفسه معلول، وهذا يعنى أنه معلول لعلة ما لا تنتمى إلى هذا الشمول"[١] فلو أن المرء على سبيل المثال رأى أن الجنس البشرى يرتد إلى اللامتناهى وأن هناك تعاقبات لا متناهية للآباء والأبناء. فالأب يكون علة وجود الطفل ويمكن بعد وفاة الأب أن يواصل الابن الوجود ويواصل أن يكون عارضا ويتطلب ذلك وجود علة نهائية لا فقط لوجود الابن هنا والآن، بل أيضا لوجود سلسلة الآباء والأبناء كلها. طالما أن الارتداد اللامتناهى لا يجعل السلسلة ضرورية، ولابد أن يمتد المبدأ نفسه إلى الكون ليشمل نطاق الموجودات العارضة بصفة عامة أو يتطلب الكون الذى يحوى الموجودات العارضة علة متعالية موجودة بالفعل (وهو نفسها غير معلولة) ويكون التعاقب اللامتناهى مستحيلا إلا بفضل طبيعة ذات ديمومة لا متناهية، يعتمد عليها لكل تعاقب وكله حلقة[٢].

ولهذا يستمر سكوت ليبيّن لنا أن العلة الأولى فى نظام الاعتماد الأساسى، لابد أن تكون ضرورية. ولا يمكن أن تكون ممكنة فحسب[٣] أنها وجود ضرورى، أعنى أنها لا يمكن ألا توجد[٤] وأنها واحدة[٥] وأنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من وجود واحد

(1) De Primo Principco, 3,3.

(2) Ibid, 3,4.

(3)Ibid,3, No. 5

(4)Ibid,3, No. 5.

(5)Ibid, 3, Nos. 6-7.

ضرورى، ويذهب سكوت -على سبيل المثال- أنه لو كان هناك وجودان لهما طبيعة مشتركة للوجود الضرورى فإن المرء لابد أن يميز فيهما صوريًا بين الطبيعة المشتركة والفردية التى لابد أن تكون شيئا آخر غير الوجود الضرورى - فلو قبل ردًا على ذلك أنه ليس هناك مثل هذا التمييز فى الوجود الضرورى فإنه ينتج من ذلك أن الوجودين لا يمكن التميز بينهما، ومن ثم فهما واحد. وعلى الرغم من أن الحجة تقوم على أساس نظرية سكوت فى الطبيعة المشتركة والتفرد، وهى التى تذكرنا بدليل مماثل قدَّمه القديس أنسلم بالإضافة إلى أن النظام الواحدى الضرورى لعالم المسلمات هو واحد فحسب، وقد استمر سكوت ليبين أن هناك علة غائية أولى[1] ووجود أقصى فى نظام السمو[2] ويستمر ليبين أن: النتيجة الأولى والنهاية الأولى، والكمال الأول هى كلها متحدة[3].

ويستمر سكوت فى كتاب "شرح على كتاب الأحكام[4] من شروح أكسفورد فى السير فى نفس الطريق. أن علينا أن نسير من المخلوقات إلى الله بالنظر إلى العلاقة السببية (من زاوية أما العلة الفعالة أو العلة الغائية) بين الانتقال والعبور فى نظام الكمال. فالوجود العارض الفعال، يسببه العدم أو بذاته، أو بالآخر، ولما كان من المستحيل أن يسبب العدم، أو أن يكون سبب ذاته، فهو لابد أن يحدث عن طريق آخر، ولو كان هذا الآخر هو العلة الأولى، فإننا نكون قد وجدنا ضالتنا التى نبحث عنها وإذا لم يكن فإن علينا أن نواصل التقدم إلى الأمام. ولكنا لا يمكن أن نستمر هكذا إلى الأبد فى النظام العمودى للاعتماد: فاللامتناهى من ناحية أخرى يستحيل أن يستمر فى الصعود[5] ولا يمكن أن نفترض أن الموجودات العارضة بسبب الواحد منها الآخر،

(1) Ibid, 3, no. 9.

(2) Ibid, Nos, 9-10.

(3) Ibid, Nos, 11.

(4) OX. 2,2, no. 11.

(5) Ibid, Nos. 14-15.

أى يكون علة له، لأننا فى هذه الحالة سوف تدور فى حلقة مفرغة دون أن نصل إلى أى تفسير نهائى للحدوث أو العرضية ومن العبث أن نقول إن العالم أزلى طالما أن السلسلة الأزلية من الموجودات العارضة تحتاج هى نفسها إلى علة[1] وقل مثل ذلك فى نظام السببية الغائية، لابد أن يكون هناك علة غائية التى لا تتجه نحو أى شىء سوى العلة الغائية النهائية[2] على حين أنه فى نظام السمو والرفعة لابد أن يكون هناك شىء أكثر كمالا (طبيعة سامية) هذه الموجودات الثلاثة هى موجود واحد وهى نفس الوجود. فنشاط العلة الفعالة الأولى يتجه إلى الغاية النهاية، لكن لا شىء آخر سوى الوجود الأول ذاته يمكن أن يكون غايتها النهائية وقل مثل ذلك فى العلة الفعالة الأولى، فهى ليست متواطئة مع نتائجها أعنى أنها لا يمكن أن تكون من نفس الطبيعة بل لابد أن تتجاوزها ولما كانت علة أولى فلابد أن تكون هى الوجود الأكثر سموا[3].

٤ – ولما كان الوجود الأول غير معلول فإنه لا يمكن أن تكون له أجزاء جوهرية مثل المادة والصورة، ولا أن تكون له أعراض أنه باختصار لا يمكن أن يكون مركبا بأى حال من الأحوال، بل أن يكون بسيطًا بشكل أساسى[4] ولابد أن يكون عاقلا وذا إرادة أن العوامل الطبيعية التى تعمل فى العالم دون وعى لغاية ما، تعمل رغم ذلك من أجل غاية، وذلك يعنى أنها تعمل ذلك بواسطة قوة ومعرفة المحرك الذى يجاوزها فإذا كانت العوامل الطبيعية فى العالم تعمل بطريقة غائية فإن ذلك يفترض أن العلة الأولى تعرف الغاية وتريدها، طالما أنه لا شئ يمكن أن يتجه نحو غاية إلا بفضل المعرفة والإرادة (كما يمكن أن نقول إن السهم يتجه نحو غاية عن طريق رامى السهم الذى يعرف هذه الغاية ويريدها) أن الله بالضرورة يعرف ذاته ويحبها، لكنه لا يريد بالضرورة أى شىء خارج ذاته. فهو وحده الوجود الضرورى وينتج من ذلك أن الله

(1) Ibid, Nos, 14-15.

(2) Ibid, No,17.

(3)Ibid, No,18.

(4)Ibid.

يحدث نتائجه (أو أفعاله) بحرية وليس بالضرورة، فالله يعرف ويفهم منذ الأزل كل ما يستطيع أن يحدثه ولديه بالفعل فهم متميز لكل ما هو معقول، ويتحد هذا الفهم مع ذاته (idem sibi)[1].

٥ – يركز سكوت انتباها كبيرا على لا تناهى الله؛ وأبسط وأكمل تصور لله نستطيع تشكيله هو تصور الوجود اللامتناهى على نحو مطلق، فهو أبسط من تصور الخيرية أو ما شابه ذلك طالما أن اللاتناهى لا يشبه صفة أو خاصية الوجود التى تحمل عليه، بل يعنى الحالة الداخلية لذلك الوجود أنه التصور الأكثر كمالا طالما أن الوجود اللامتناهى يشمل الحقيقة اللامتناهية، والخير اللامتناهى، وأى كمال يتفق مع اللاتناهى[2] صحيح أن كل كمال لله هو لامتناه، لكنه يحوز على كماله الصورى من لا تناهى الماهية بوصفها الجذور والأساس[3] فجميع الكمالات الإلهية تقوم على الماهية الإلهية، التى أفضل وصف لها أن نقول إنها لا تناهى الوجود: ومن ثم فليس صحيحا أن نقول إن الماهية الإلهية عند سكوت متضمنة فى الإرادة على الرغم من أن الإرادة لا متناهية من الناحية الصورية فإنها مع ذلك لا تشمل جميع الكمالات الذاتية الموجودة فى ذاتها من الناحية الصورية.. لكن الماهية وحدها هى التى تشتمل على جميع الكمالات على هذا النحو[4] فى كتابيه "المذكرات الأكسفوردية" و"المبدأ الأول"[5] يقدم سكوت سلسلة من البراهين على اللاتناهى الإلهى مفترضا مقدما اتفاق اللاتناهى مع الوجود وقد استعان سكوت بكلمات أرسطو كنص لدليل الأول المحركة الأول محرك حركة لامتناهية ومن ثم فهو يمتلك قوة لا متناهية ويذهب إلى أن النتيجة غير سليمة إذا ما فُهمت على أنها ناتجة من الحركة التى هى لا متناهية فى ديمومتها، طالما أن

(1) De Primo principio, 4, No, 4.
(2) LOX. 1,2,3, No, 17.
(3) OX. I, I, 2, No. 2.
(4) Ibid, 4, 13, 1, no, 32.
(5) 2, 2 , Nos. 25ff.

طول الديمومة لا يجعل الشيء أكثر كمالا رغم أنه من المشروع أن تفهم على أنها ناتجة من القوة لإحداث آثار لامتناهية بواسطة الحركة أعنى بطريقة متعاقبة ولما كان الله هو العلة الفعالة الأولى فهو قادر على إحداث آثار لها، ولابد أن يكون لامتناهيا فى القوة وفضلا عن ذلك لما كان الله يمتلك فى ذاته بطريقة أكثر سموا كل العلل الثانوية الممكنة فلابد أن يكون فى ذاته لامتناهيًا على نحو مكثف[١] **ثانيا**: لابد أن يكون الله لا متناهيا طالما أنه يعرف عددا لا نهاية له من الأشياء المعقولة. وقد تبدو هذه الحجة المبدأ الأول المحض. غير أن سكوت قدَّم مبررًا مفردًا إلى حد ما إذا فترض أنه الله يعرف عدداً لا متناهيا من **المعقولات** أياما كان عدد الأشياء لامتناهية بالقوة فلو أننا أحصيناها واحداً بعد الآخر فلن تكون لها نهاية، وهى لا متناهية بالفعل لو أنها كانت كلها فى حالة فعل؛ لكن من الواضح تماما أن الموضوعات المعقولة هى لا متناهية **بالقوة** من ناحية العقل المخلوق أما بالنسبة للعقل غير المخلوق (جميع المعقولات) التى هى بالتوالى معقولة على التوالى من العقل المخلوق تفهم معا **بالفعل**، ومن ثم فهناك (فى العقل غير المخلوق) عدد لا نهاية له من الموضوعات المدركة بالفعل.

ثالثا: يناقش سكوت ابتداء من نهائية الإرادة يمكن لإرادتنا أن ترغب وأن تحب موضوعا أعظم من أى موضوع متناه. وما هو أكثر من ذلك أن يبدو أن هناك ميلا طبيعيًا لأن تحب قبل كل شىء خيرًا أقصى.. ويبدو فى فعل الحب- على هذا النحو- أننا لدينا خبرة يخبره لامتناه، والواقع أنه يبدو أنه الإرادة لا تجدر راحتها التامة فى أى موضوع آخر.." ومن ثم فالخير اللامتناهى لابد أن يوجد[٢] والدليل الرابع فى شروح أكسفورد[٣] وأنه لا يتناقض مع الوجود المتناهى أنه ينبغى أن يكون هناك وجود أكثر كمالا غير أن اللامتناهى هو أعظم وأكثر كمالا من التناهى واللاتناهى والوجد منسجمان ومن ثم فالوجود الأسمى لابد أن يكون لامتناهيا والدليل الذى تقول إن

(1) C.F. OX. I, 2,2, no. 25-9.

(2) Ox, 1,2,2, no. 31.

(3)1,2,2, nos, 31-32.

اللامتناهي منسجم مع الوجود لا يعلو كثيرا عن القول بأننا نستطيع أن نجد فيه تناقضا وفى كتابه "المبدأ الأول"[1] يبرهن سكوت كذلك على لاتناهى الله من واقعة أن عقله يتحد مع جوهره فى هوية واحدة وهو يذهب إلى أن هذه الوحدة مستحيلة فى الوجود المتناهي.

وبعد أن يبرهن سكوت إلى الحد الذى يرضاه على الأقل- على لاتناهى الله فإنه يصبح قادرًا على أن يبيّن لنا أن الله لابد أن يكون واحدا وواحدا فقط[2].

٦ - أدخل سكوت فى مناقشته للامتناهى الإلهى ما يسمى بالدليل الأنطولوجى للقديس أنسلم[3]. وكان قد لاحظ أن العقل الذى موضوعه الوجود، لا يجد أى تنافر متبادل بين "الوجود" و "اللامتناهي" ولهذا فما يبعث على الدهشة أن نفترض أن بينهما تعارضًا، وإذا لم يميز العقل هذا التعارض "عندما يصدم تتنافر الأصوات الأذن بسهولة . وإذا كان هناك مثل هذا التعارض فلماذا لا يرتد العقل عائدًا من فكرة اللامتناهى لو أنها كانت تتعارض مع موضوعها الخاص الذى هو الوجود؟ ثم يستطرد سكوت ليقرر أن دليل القديس أنسلم فى الفصل الأول من كتابه "المقال أو العظة" يمكن أن يضلل وأنه ينبغى أن يفهم على النحو التالى: الله هو الكائن الذى نتصوره بلا تناقض عظيمًا ولا يمكن التفكير فيه بغير تناقض. ومن الواضح أنه لابد من إضافة كلمات "بغير تناقض" لأن الفكر الذى يشمل تناقضا لا يمكن التفكير فيه ولقد أصبح من المؤكد أنه طالما أنه سكوت يُسلّم بأنه الدليل لابد أن يتلون أو أن يكون مضللا فإنه يرفضه، ولكن من الواضح أنه لم يرفضه بهدوء بل تساءل لماذا يكون مضللا إلا عند استخدامه؟ والواقع أنه استخدمه لقد حاول أولا: أن يبيّن أن فكرة الكمال المطلق لا تناقض فيها. أعنى أن الماهية أو وجود الجوهر يمكن، ومن ثم فهو يلاحظ أنه إذا كان الكمال المطلق ممكنا فلابد أن يكون موجودًا أكثر من

---

(1) 4, no, 21.

(2) Ox, 1,2,2, no. 32.

(3) Ibid.

أى كائن آخر لا يملك وجوده على نحو حقيقى، ولكن فى الفكر فحسب سواء أكان وجوده "مرئيا" حقًا أو قابلا لأن "يحدس" وهذا الذى يمكن حدسه لابد أن يكون أعظم أو أكثر كمالا من ذلك الذى لا يوجد بالفعل.

ولاشك إذن أن سكوت استغل برهان أنسلم وهنا يبرز سؤالا فى **الأول**: أين يمكن التشوه فى برهان أنسلم؟ **والثانى**: كيف اعتقد سكوت أن استخدامه للدليل كان منسقا مع تأكيده الواضح أننا نستطيع أن نبرهن على وجود الله بعديًا فقط؟ أما عن السؤال الأول فإن التشويه يمكن فى محاولته إثبات أن فكرة الوجود الأكمل هى فكرة عن وجود ممكن. ولقد قام بهذه المحاولة لأنه لاحظ لا يوجد تناقض فى فكرة الوجود الأكمل. وبعبارة أخرى أنه استبق محاولة "ليبنتز" فى القول بأن فكرة الله هى فكرة الوجود الممكن بمقدار خلو الفكرة من التناقض، وفكرة الوجود التى تخلو من التناقض تشكل فكرة الوجود الممكن. ومن ناحية أخرى لم ينظر سكوت إلى واقعة أننا لا نستطيع أن نلاحظ أى تناقض فى فكرة الوجود الأكمل هى برهان على أنه ليس ثمة تناقض، وليس فى استطاعتنا أن نثبت بشكل يقينى وقبلى أن الوجود الأكثر كمالا ممكن، وهذا هو السبب الذى جعله يقر فى مكان آخر أن برهان أنسلم ينتمى إلى البراهين التى ترقى إلى مرتبة الإقناع فحسب[1] ويمدنا ذلك بالإجابة عن السؤال الثانى لقد اعتقد سكوت أن استخدامه لدليل أنسلم يتسق مع تأكيده بأننا لا نستطيع البرهنة على وجود الله إلا على نحو بعدى فحسب، لأنه لم ينظر إلى دليل أنسلم على أنه برهان بل على أنه فقط "اقناع محتمل" ومن ثم فهو دليل محتمل. وهو لم يرفض دليل القديس توما لكنه لم يرض على البرهان فحسب على نحو ما هو عليه وأعتقد أنه يحتاج إلى شىء من "القوة" ومن ناحية أخرى فهو لم يعتقد فى تشوه، الدليل الذى يقول أن فكرة الله هى فكرة الوجود الممكن، هو الدليل البرهانى. ومن ثم فقد قدَّم الحجة على أنها محتملة، واستعان بها كحجة مساعدة لكى يبين ما الذى تتضمنه فكرة الله إلا أنها برهان دقيق على وجود الله. ومع ذلك فقد قال: "إن هذا هو أفضل ما يمكن تقديمه للحجة، وسوف

(1) Rep. 1, 2, 3, no. 8.

تظهر منافعهـا لو أنـك قبلـت المقـدمات لكـنى لا أنظـر إلـى الحجة على أنها برهان إذ لو كان البرهان الدقيق على وجود الله مطلوبا فلابد له أن يسير بطريقة بعدية.

٧ - لا يعتقد سكوت أننا نستطيع البرهنة على جميع الصفات الأساسية لله عن طريق العقل الطبيعى، ومن هنا نراه يذهب فى كتابه "المبدأ الأول"[١] على أن صفة القدرة على كل شىء والعظمة، والوجود فى كل مكان والحقيقة، والعدل والرحمة والعناية الإلهية لجميع مخلوقاته، وللمخلوقات العاقلة بصفة خاصة سوف يرجئها لبحث قادم بوصفها جميعا قابلة للإيمان أعنى أنها تكشف عن موضوعات الإيمان قد يبدو غريبًا، مثلاً أن نقول إن القدرة على كل شىء ولا يمكن البرهنة فلسفيا على أنها صفة إلهية على حين أن سكوت لم يتردد فى البرهنة على أن يستنتج لاتناهى الله من قدرته اللامتناهية، لكنه يفرق بين القدرة على كل شىء بالمعنى اللاهوتى الصحيح، التى لا يمكن للفلاسفة أن يبرهنوا عليها بيقين والقدرة اللامتناهية التى يمكن للفلاسفة أن البرهنة عليها[٢] وتكمن التفرقة فيما يلى: قدرة الله فى إخراج أى نتيجة ممكنة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة يمكن البرهنة عليها فلسفيا لكن ليست قدرته فى أحداث جميع النتائج الممكنة على نحو مباشر حتى على الرغم من أن العلة الأولى تملك فى ذاتها سمو العلة الثانية، لا تنتج بالضرورة فيما يقول سكوت، إن العلة الأولى يمكن أن تحدث نتائج العلة الثانية على نحو مباشر دون عون من العلة الثانية لا أن عليه العلة الأولى تفتقر إلى أن نضيف إليها شيئا إن صحَّ التعبير، بل لأن نقص النتيجة قد يكون مطلوبا بمقدار ما يستطيع الفيلسوف أن يرى العملية العلية للعلة المتناهية بوصفها تفسيرًا لها. لم يهاجم سكوت إذن إمكان البرهنة على قدرة الله الخالقة؛ فما يقوله هو إن القضية الآتية: أيا ما كانت العلة الأولى الفعالة تستطيع أن تفعله بمساعدة العلة الثانية ففى استطاعتها أن تقوم به على نحو مباشر هذه القضية لا هى واضحة بذاتها، ولا هى يمكن البرهنة عليها فلسفيا، وإنما هى يمكن معرفتها عن طريق الإيمان

(1) 4, no, 37.

(2) OX. 1, 42, quastio unice, no. 2.

والاعتراض بأن علّة الله الكلية المباشرة يمكن أن تدمر العلّية المناسبة للمخلوقات لا يمكن أن نحلها عن طريق العقل وحده[1].

أما بالنسبة للعظمة الإلهية والحضور الكلى فى كل مكان فإن إنكار سكوت لإمكان البرهنة على هذه الصفات الإلهية يعتمد على إنكاره لرفض القديس توما لفكرة الفعل عن بعد فعند القديس توما أن الفعل عن بعد مستحيل[2] فى حين أنه بالنسبة لسكوت كلما ازدادت عظمة فاعلية الفاعل ازدادت عظمة قوته فى الفعل عن بعد وإذن فمادام الله هو الفاعل الأكثر كمالا فلا يمكن أن نستنتج بالنسبة له من خلال طبيعة الفعل أنه مع أى نتيجة يحدثها (أو أن تقول أساسا أنه حاضر فيها) وإنما هو بالأحرى على مسافة أو على بعد منها[3] ومن الصعوبة بمكان أن نرى ما يمكن أن يعنيه الفعل عن بعد بالنسبة لله. غير أن سكوت بمقدار ما يعنينا الحديث عنه فهو يرى أنها صفات ضرورية لله، وأن كان ينكر فحسب إمكان البرهنة فلسفيا على وجود الله فى كل مكان وبصفة خاصة أن استحالة افتراض الفعل عن بعد هو مبرر مشروع لإظهار أن الله موجود فى كل مكان.

ومن المحتمل أن "الحقيقة" لابد أن تؤخذ مع الرحمة والعدل، بمعنى أنها تعنى فى هذا السياق نفس ما تعنيه صفة "العدل" على الأقل إذا لم يقبل اقتراح الشراح، فإنه من الصعوبة بمكان أن نفهم ما يقصده "سكوت" طالما أن الحقيقة والصدق قد اعتبرتا من الصفات الإلهية التى تعرف بواسطة العقل الطبيعى[4] أما بالنسبة للعدالة فيبدو أحيانا أن سكوت يقول إن العدل الإلهي يمكن معرفته عن طريق نور العقل الطبيعى[5]، لكنه عندما أنكر أن يكون من الممكن البرهنة على وجود العدالة الإلهية فلسفيا- فيبدو

(1) CF. Rep. I, 42, 2.

(2) S.T. La. 8, I.

(3) Rep, I, 37, 2, nos. 6. FF.

(4) C.F. De principio 4 nos 36 ff.

(5) C.F. Ibid. 4. 14, Rep. 4. 17 no.

انه يعنى أنه لا يمكن البرهنة على أن الله يثيب ويعاقب فى الحياة الآخـرة، طـالما أنه لا يمكن للفيلسوف أن يبرهن بدقة على خلود الروح[1] أو أننا لا نستطيع بعقلنا تبرير كل طرق الله فيما يتعلق بالإنسان. كما أنه لا يمكن البرهنة فلسفيا على أن الله رحيم بمعنى أنه يغفر الذنوب، ويصفح عن الاغتصاب والظلم. وأخيرا فيما يتعلق بالعناية الإلهية، عندما يقول سكوت إن ذلك لا يمكن البرهنة عـليه فلسـفيا فـيبدو أنه لا يقصد أنه لا وجود للعناية الإلهية على الإطلاق وأنه لا يمكن البرهنة على العناية الإلهية بل أن فعل العناية الخاص المباشر لله– دون استخدام للعلل الثانوية– لا يمكن البرهنة عليه فلسـفـيا. ومن المؤكد أن سكوت يذهب إلى أن الخلق الإلهي، والمحـافظة وحكم العـالم يمكن البرهنة عليها.

٨ – ويرفض سكوت نظريات القديس توما. وهنرى جينتى فيما يتعلق بغياب أى تمييز فى الله غير التمييز الحقيقى بين الأقانيم المقدسة ويُسلّم بالتمييز الموضـوعى الصورى بين الصفات الإلهية؛ فالصورة العقلية للحكمة، على سبيل المثال، لا تتحد مع الصورة العقلية للخير، والآن. أن اللاتناهى لا يدمر عقلانية ما يضـاف إليه"[2] ومن ثم فإذا كان الطابع الصورى للمفهوم المتواطئ للحكمة ليس هو نفسه الطابع الصورى للمـفـهوم المتـواطئ للخـيـر، وسـوف تتـمـيز الحكمـة اللامـتناهيـة– صـوريا– عن الخـيـر اللامتناهى. وينتج من ذلك إذن أن الصفات الإلهية للحكمة والخير سوف تتميز صورياً بطريقة مستقلة عن عمليات الذهن البشـرى– ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون هناك مركب فى الله ولا أى تمييز واقعى بالمعنى التقنى للكلمة بين الصفات الإلـهية. ومن ثم فلابد أن يكون التمييز الحقيقى بين الصفات الإلهية، بل "التمييـز الفعلى الصـورى من جهة الشىء" وسوف تكون الصيغة أن الصفات هى حقًا أو جوهريًا متحدة (فى الشئ) بل متمايزة صوريًا، "وهكذا تجد أننى أوافق على أن الحقيقة متحدة فى هوية واحدة مع الخير فى الشىء، لكن الحقيقة هى الخير من الناحية الصورية"[3] ولقد فاضل

(1) C.F. OX. 4. 43, 7, no. 27.

(2) OX. I. 8.4. no 17.

(3) Ibid, L. 8,4, no. 18.

سكوت فى الدفاع عن القول بأن التمايز بين الماهية الإلهية والصفات الإلهية وبين الصفات الإلهية ذاتها لن تفسد البساطة الإلهية مادامت الصفات ليست أغراضا لله، كما أنها لا تخبر الله بوصفها أعراضاً متناهية تخبر جواهر متناهية؛ وبوصفها لا متناهية فإنها تتحد فى هوية واحدة من الماهية الإلهية ويمكن أن نطلق على الله اسم الحق أو الحكمة أو الخير ولكن فعل الواقعة كما هى أن الصورة العقلية للحقيقة أو الحكمة أو الخير هى متمايزة صوريًا وموضوعيا[١].

٩ - سبق أن أشرنا إلى أن الأفكار الإلهية تعتمد - عند سكوت- على إرادة الله الحرة، حتى أن الأفكار النموذجية هى الخلق الضرورى "لله" لكن الواقع أن سكوت يعلمنا بوضوح أن العقل الإلهي هو الذى يخرج الأفكار "العقل الإلهى كعقل يحدث الأفكار العقلية فى الله المثل الأعلى، أو الطبائع العقلية"[٢] غير أن الماهية العقلية هى أساس الأفكار "الله يعرف أولاً ماهيته، وفى اللحظة الثانية يعرف يفهم المخلوقات عن طريق ماهيته وبهذه الطريقة فإن الموضوع القابل للمعرفة يعتمد على الفهم الإلهي بخصوص كونه معروفًا طالما أنه يتكون **فى كونه معروفًا** عن طريق هذا الفهم"[٣] ومن ثم فالأفكار الإلهية لا تعتمد على الإرادة الإلهية. العقل الإلهي أحيانا بطريقة ما يكون أسبق - منطقيًا- من الإرادة الإلهية، التى تحدث تلك الموضوعات وتضعها فى وجودها العقلى. ويبدو من جانبها أنها علة طبيعية، طالما أن الله ليس علة حرة من زاوية أى شىء، بل ذلك الذى يفترض مقدمًا. بطريقة ما إرادته أو فعل إرادته"[٤] ولا تظهر الممكنات بواسطة الله القادر على كل شىء، بل عن طريق العقل الإلهي الذى يحدثها فى وجود مفهوم[٥].

---

(1) Ibid. nos, 19ff.

(2) OX. I. 36, No. 4. CF.

(3) Rep, I, 36, 2, no. 33.

(4) OX. I. 3, 4. No.20 CF.

(5) Ibid, 2,1,2.

الأفكار الإلهية لا متناهية العدد وهى متحدة - من حيث الجوهر - مع الماهية الإلهية لكنها ليست متحدة صوريا مع الماهية الإلهية[١] لكنها ضرورية وأزلية، وإن لم تكن ضرورية وأزلية من الناحية الصورية، وهى إنْ شئنا الدقة بنفس المعنى مثل الماهية الإلهية، مادمت الماهية الإلهية لها أولوية منطقية مؤكدة. ومن ناحية أخرى فإنه على الرغم من أن الماهية الإلهية هى العلة النموذجية منذ الأزل التى تقوم على وجودها العقلى، ومع ذلك ففى نظام من الأولوية للأقانيم نتج قبل التأسيس على الوجود المعقول.. ومع ذلك فهى أزلية "[٢] وإذا تحدثنا منطقيا قلنا إن الماهية الإلهية قابلة للتقليد قبل أن يدرك العقل الإلهى أنها قابلة للتقليد"[٣]. فالأفكار مشاركات أو تقليد ممكن للماهية الإلهية يدركها العقل الإلهى، وذلك لأن الماهية الإلهية لا متناهية، لأنه يمكن تقليدها ومحاكاتها بعدد لا نهاية له عن الطرق، وإن الأفكار لا متناهية، رغم أن حضور الأفكار لا يلزم الله على خلق موضوعات مناظرة[٤].

١٠ - ولا يعلمنا سكوت أن الإرادة الإلهية تعمل ببساطة بطريقة هوائية أو تعسفية على الرغم من أن هذه الفكرة نُسبت إليه "إرادة الله هى حقا ماهيته بطريقة كاملة ومتحدة"[٥] الإرادة الإلهية هى ذاتها فعل واحد الإرادة الإلهية وفعل الإرادة الإلهية هما واحد فى الواقع ومن ثم فلا يمكن أن يتغيرا رغم أنه لا ينتج من ذلك أن ما يريده الله أزليا، لابد بالضرورة أن يوجد أزليا إن عمل (الإرادة) هو فى الأزل أما نتاجها كماهية موجودة فهو فى الزمان، وإذا تحدثنا بطريقة منطقية قلنا إن الفهم فى الله يسبق الإرادة، ذلك لأن إرادة الله لابد أن تكون عقلية، على الرغم من أنه لا يوجد، من الناحية الأنطولوجية، سوى فعل واحدة للإرادة الإلهية، فإننا نستطيع أن نميز عدة

(1) Rep, I. 36. 3. No. 17.

(2) Rep, I. 36. 3. No. 17.

(3) Co. ationes, 31, No. 5.

(4) Ibid. I, 38, No. 5.

(5) Rep, I, 45, 2, No, 7.

أفعال: الفعل الأول الذى يريد الله بواسطته غاية معينة. والفعل الثانى الذى يريد الله بواسطته ما هو منتظم نحو الغاية مباشرة وعلى سبيل المثال ما نختاره وما يقضى به. أما الفعل الثالث فهو ما يريد الله بواسطته تلك الأشياء التى هى ضرورية لبلوغ تلك الغاية (أعنى النعمة). أما الفعل الرابع فهو الذى بواسطته يريد الله وسائل أبعد كثيراً وذلك مثل العالم الحسى(١). ولكن على الرغم من أن الفهم الإلهى فإن الإرادة الإلهية ليست فى حاجة إلى توجيه لكى لا تخطئ فتختار الشىء غير المناسب، وبهذا المعنى فإن الإرادة الإلهية هى قانونها الخاص. والواقع أن سكوت يقرر فى بعض الأحيان أن الإرادة الإلهية تريد لأنها تريد، وأنه لا يوجد سبب يمكن تقديمه لما تريد، فهى تجعل معنى ما تريد واضحا بما فيه الكفاية. ويذهب أرسطو إلى أن الرجل غير المثقف هو الذى يبحث عن مبرر لكى يبرهن على كل شىء. ويذهب سكوت إلى أنه ليست المبادئ المطلقة هى وحدها التى لا يمكن البرهنة عليها بل الأشياء العارضة أيضا لأن الأشياء العارضة أو العرضية لا تنتج من المبادئ الضرورية لأن فكرة الطبيعة البشرية فى الله ضرورية لكن لماذا أراد الله أن تتمثل الطبيعة البشرية فى هذا الفرد أو ذاك، فى هذا الوقت أو ذاك- هذا سؤال لا إجابة عليه سوى أن "الله أراد ذلك، فمن الخير أن يحدث"(٢) وما يقصده سكوت هو أن الأشياء العارضة لا يمكن استنباطها ببراهين ضرورية لأن ذلك يستلزم أن تكون هذه الأشياء ضرورية لا عارضة لو أردنا استنباطا ويقول: لو أننا تساءلنا لماذا الحرارة حارة أو ساخنة، فإن الإجابة الوحيدة لأنها حرارة والحرارة حارة أو ساخنة، ومن ثم فالجواب الوحيد عن السؤال لماذا يريد الله الأشياء العارضة هو أنه يريدها(٣) ولم ينكر سكوت أن الله يعمل من أجل غاية – وهذه الغاية هو نفسه- وأنه يعمل بطريقة أكثر عقلانية- ولكنه يريد أن يبين عبث وخُلف البحث عن سبب ضرورى لما هو ليس ضرورياً" فمن المبدأ الضرورى لا ينتج شيئا عارضًا(٤)

---

(1) Ibid, 2,1,2, no. 65.

(2) Ibid, 3,32, no. 6.

(3) Ibid, I, 8,5, nos. 23f.

(4) Rep, I, 16, 3, no.4.

والاختيار الحر لله هو السبب النهائى للأشياء العارضة، وليس فى استطاعتنا- بطريقة مشروعة أن نبحث وراء الاختيار الإلهى الحر عن المبرر الضرورى الذى يحدد هذا الاختيار أن عقل الله لا يحدد عمله فى خلقه بمبررات ضرورية مادام الخلق يتم بطريقة حرة كما أنه لا يتحدد عن طريق خير الموضوعات مادامت هذه الأشياء لم توجد بعد بل هى خيرة لأنه أراد لها أن تكون كذلك أما أن الله لا يخلق إلا ما يحاكى ماهيته هو، وأنه لا يستطيع - من ثم- أن يخلق الشر فذلك أمر مفهوم.

وهكذا يصر سكوت على حرية الإرادة الإلهية فيما يخص أفعال الله الخارجية، ولكنه يؤكد كذلك أنه على الرغم من أن الله يحب ذاته، بالضرورة ولا يمكن إلا أن يحب ذاته ويريد ذاته، فإن هذا الحب مع ذلك حر. ومن المؤكد أن هذه النظرية قد بدت بالأحرى فردية، والقول بأن إرادة الله حرة فيما يتعلق بالموضوعات المتناهية خلاف ذاته ينتج من لا تناهى الإرادة الإلهية التى لا يمكن أن يكون لها موضوع ضرورى إلا موضوعا لا متناهيا فحسب وهو الله ذاته، غير أن القول بأن الله ينبغى أن يحب ذاته بالضرورة وبحرية فى وقت واحد من المؤكد أنه يبدو لأول وهلة على الأقل أنه يتضمن تناقضا، أما الموقف الذى اتخذه سكوت فهو كالآتى: تنتمى الحرية إلى كمال الإرادة؛ ومن ثم فلابد أن تكون حاضرة فى الله من الناحية الصورية، وأن تتجه بوصفها مشيئة إلى غاية نهائية وهى أكثر أنواع المشيئة كمالا فهى لابد أن تشمل كل ما يخص كمال الإرادة، ومن ثم فهى لابد أن تكون حرة ومن ناحية أخرى فالإرادة الإلهية تتحد مع الله فى هوية واحدة، وهى لا يمكن إلا أن تكون الإرادة والحب الغاية النهائية وهى الله ذاته، أن مبدأ التوفيق والمصالحة بين القضيتين اللتين تبدوان متناقضتن فى تلك الضرورة فى أقصى فعل الإرادة لا تطرح بل بالأحرى نسلم بها أو تفترض مما ينتمى إلى كمال الإرادة حيث إن الشرط الضرورى للقوة ذاتها سواء كانت فعلاً كاملاً على نحو مطلق أو لكى تكون فعلا كاملاً لا يختلف مع الكمال الموجود فى الفعل نميز أن الحرية هى الشرط الجوهرى للإرادة على نحو مطلق أو لكى يكون الفعل كاملا وهكذا تتفق الحرية مع الشرط الممكن الكامل فى الفعل. ومثل هذا الشرط

هو الضرورة لاسيما عندما تكون ممكنة[1] ويعطينا سكوت مثالا يوضح به ما يقصده: "لو أن شخصا ألقى بنفسه - طواعية- من فوق جرف شاهق، وأثناء سقوط ظل مستمراً فى أن يريد ذلك، مع أنه فى الواقع يسقط بالضرورة: ضرورة الجاذبية الطبيعية، ومع ذلك فهو يريد هذا السقوط بحرية كذلك الأمر بالنسبة لله، على الرغم من أنه يعيش بالضرورة عن طريق حياته الطبيعية، وذلك يعنى أنه يعيش بالضرورة تستبعد كل حرية، فإنه يريد مع ذلك حيث أنه ينبغى أن يعيش بواسطة تلك الحياة، ومن ثم فنحن لا نضع حياة الله تحت مقولة الضرورة (أعنى أننا لا نستطيع أن ننسب الضرورة إلى حياة الله) إذا كنا نفهم من "الحياة" الحياة التى يحبها الله بإرادته الحرة[2]، ويبدو أن سكوت كان يقصد أننا نستطيع أن نفرق فى الله بين الضرورة الطبيعية التى يحب ذاتها بواسطتها، وبين تصديقه الحر، إن صح التعبير على هذه الضرورة لدرجة أن حبه الضرورى لذاته، وحبه الحر لذاته لا يتناقضان، وقد يظن المرء أن هذا التمييز لا يفيدنا فى شيء بصفة خاصة لكن من الواضح على أية حال أن مذهب سكوت الاختيارى الحر لا يتضمن أن الله قادر على أن يحجم عن أن يريد ذاته وأن حبه لذاته هو حب تعسفى وحقيقة الأمر هى أن سكوت عزا قيمة كبيرة للغاية للحرية بوصفها كمال الإرادة لدرجة أنه كان يعارض استبعادها حتى من تلك الأفعال الإرادية التى كان مضطراً لأن يعتبرها ضرورية وسوف يتضح ذلك عندما نصل إلى دراسة نظريته المتعلقة بالإرادة الإنسانية.

١١ - ويؤكد سكوت أن قدرة الله على الخلق من عدم يمكن أن يبرهن عليها نور العقل الطبيعى، فالله باعتباره العلة الفعالة الأولى لابد لأن يكون قادراً على إحداث بعض النتائج على نحو مباشر، طالما أن البديل هو ألا يكون قادراً على إحداث النتائج حتى ولو بطريقة متوسطة (مسلمًا على أنه تمت البرهنة على أنه العلة الفاعلة الأولى) ومن ثم فمن الواضح أمام العقل الطبيعى أنه الله اقدر على أن يحدث بهذه الطريقة أن

(1) Quodlibet, 16. No8.

(2) Ibid. 16, no. 9, et Rep. 1, 10, nos. 3ff.

شيئا ما لابد أن يكون منه (أعنى لابد أن يستمد وجوده منه) دون أن نفترض مقدما أى عنصر من ذاته أو أى عنصر متقبل يكون قد تلقاه . ولقد أصبح من الواضح إذن أمام العقل الطبيعى رغم ذلك الفيلسوف (أى أرسطو) لم يقل - ذلك أن شيئا ما يمكن البرهنة عل أنه قابل أن يحدثه الله بهذه الطريقة، لكن لا ينتج من ذلك أن لعكس (أعنى رأى أرسطو) لا يمكن معرفته عن طريق العقل الطبيعى[١] وفضلا عن ذلك فإنه يمكن البرهنة على أن الله قادر على أن يخلق الأشياء من العدم"[٢] غير أن علاقة الخلق ليست متبادلة فعلاقة الخلق بالخالق هي علاقة واقعية بينما علاقة الله بمخلوقاته هى علاقة عقلية Relatio Rationis طالما أن الله ليس بالضرورة نطلق عليه عندما نقول إنه حكيم أو خير. إنه حقا خالق لكن علاقته بمخلوقاته ليست علاقة واقعية طالما أنه ليس خالقا بواسطة الماهية بحيث تجعله يخلق بالضرورة أو من ناحية أخرى- تجعله يمكن أن يتلقى علاقة عرضية.

أما بالنسبة للتساؤل عما إذا كان الخلق فى الأمان يمكن البرهنة عليه، فإن سكوت يميل إلى رأى القديس توما، رغم أنه لم يقبل مبررات القديس توما لأن الخلق فى الزمان لا يمكن البرهنة عليه فلسفيا فى حين أنه يمكن البرهنة على الأسبقية المنطقية للعدم وإلا يمكن قبول فكرة الخلق" لكن ليس من الضرورى أن تتضمن فكرة الأسبقية المنطقية فكرة الأسبقية الزمنية. يقول سكوت فى شىء من التردد: ليس من الضرورى أن نقول إن العدم لابد أن يتقدم أو أن يسبق العالم الزمانى لكن يبدو أنه يكفى أن يسبق العالم منطقيا فحسب، وبعبارة أخرى فإن سكوت يرفض رأى القديس بونافنتورا الذى يذهب إلى أن استحالة الخلق منذ الأزل يمكن البرهنة عليها فلسفيا وهو يميل إلى رأى القديس توما الذى يقول إن الخلق فى الزمان هو أيضا غير قابل للبرهنة الفلسفية، لكنه يتحدث بتردد فى هذا الموضوع أكثر مما فعل القديس توما.

---

(1) Rep. 2, I, 3, nos, 9-11. C.F. OX. 2, 12.

(2) OX. 4, I, I, nos, 27ff.

الفصل التاسع والأربعون

سكوت- (٥)

النفس

الصورة الخاصة بالإنسان - اتحاد النفس والبدن- الإرادة والعقل- خلود النفس لم يبرهن عليه بدقة.

١ - أما أن النفس العاقلة هى الصورة النوعية الخاصة للإنسان فذلك ما يمكن أن نبرهن عليه فلسفيا[1] وفكرة ابن رشد القائلة بأن العقل مبدأ منفصل هى فكرة غير معقولة وبالتالى غير مفهومة. فجميع الفلاسفة الذين تناولوا هذا الموضوع، بوجه عام، قد أدخلوا كلمة "عاقل" فى تعريفهم للإنسان بوصفها ميزته الخاصة لأن النفس العاقلة تشكل جانبًا جوهريًا فى الإنسان وليس ثمة فيلسوف ذو مكانة أنكر ذلك- على الرغم من أن "ابن رشد" المدعى عليه فى روايته عن "النفس" لم يكن مفهوما لا لنفسه ولا لأى شخص آخر، يؤكد أن العقل جوهر منفصل يمكن أن يلحق بنا عن طريق "الأحلام"، فى وحدة لم يستطيع هو ولا واحد من تلاميذه تفسيرها كما أنه لم يستطيع عن طريق هذه الوحدة أن يحافظ على الحقيقة التى تقول إن الإنسان يعقل فعنده أن الإنسان من الناحية الصورية لا يمكن أن يكون أى شىء آخر إلا النوع الأعلى من الحيوان غير العاقل، وأن يكون أكثر امتيازًا من الحيوانات بفضل هذا النوع غير العاقل أو النفس الحاسة"[2].

(1) OX. 4, 43, 2, nos. 4-5.

(2) Ibid. 4,43,2. no, 5.

أما القول بأن النفس العاقلة هى صورة الإنسان فإن سكوت يبرهن عليه بواسطة القياس المقتضب Enthymene[1] الإنسان يعقل أى يفهم عقليا. بطريقة صورية مناسبة، ومن ثم فالنفس العاقلة هى الصورة المناسب للإنسان[2] وهو يقول إن المقدم يبدو واضحا بما فيه الكفاية من خلال سلطة أرسطو لكن فى حالة ما ينكره أى إنسان جزافا فلابد من تقديم البرهان العقلى أن الفهم المناسب يعنى أن تفهم بفعل من أفعال المعرفة يجاوز كل لون من ألوان المعرفة الحسية. ويمكن أن نبرهن على النحو التالى على أن الإنسان يفهم بهذا المعنى فممارسة النشاط العقلى بالمعنى الصحيح، يعنى كما لاحظ، ممارسة النشاط الذى يجاوز فقط الحس والإدراك الموضوعى هو وظيفة عضوية طالما أن لكل عضو من أعضاء الحس موضوعًا محدداً، موضوع يمضى الحاسة التى نتحدث عنها فالرؤية تتحدد بإدراك الألوان والسمع بصوت. لكن العقل لا يتحدد بهذه الطريقة: فموضوعه هو الوجود، وهو ليس مرتبطا بعضو بدنى فى الجسم بالمعنى الذى يكون عليه الإحساس فهو يستطيع أن يدرك الموضوعات التى لا تكون معطاة مباشرة عن طريق الإحساس وذلك مثل علاقات الأجناس والأنوا ع. ومن ثم فالمعرفة تجاوز قوى الحس وعليه يستطيع الإنسان أن يفهم بطريقة مناسبة[3].

تلك هى النتيجة التى نستخلصها من القياس المقتضب (أو المضمر) الأصلى (وعليه فإن النفس العاقلة هى الصورة المناسب للإنسان) ويتبع ذلك أن المقدم يمكن أن يظهر بطريقتين بالمعرفة العقلية بوصفها وظيفة للإنسان، ولابد أن يستقبلها شيء فى الإنسان ذاته غير ممتد، ولا هو جزء من الجهاز العضوى البدنى، ولو أنه تلقاها شيء ممتد، فإنها سوف تكون هى نفسها ممتدة وهذا يعنى أنها وظيفة عضوية خالصة، وهو ما قد تمت البرهنة على ألا تكونه وحين يتحدث سكوت عن المعرفة العقلية التى "نتلقاها" فإن ما يقصده هو أنها ليست متحدة مع جوهرنا طالما أننا لا نمارس باستمرار قوة

---

(١) القياس المقتضب هو الذى لا تذكر كل أجزائه بحيث تحذف منه إحدى مقدمتيه أو نتيجته بحيث يكون الجزء المحذوف مفهوما ضمنا (المترجم).

(2) Ibid, 4, 43, 2, no. G.

(3) OX. 4, 43, 2, nos. 6-11.

المعرفة العقلية وعلى ذلك لابد أن تكون فعل مبدأ ما بداخلنا لكنها لا يمكن أن تكون فعل المبدأ الصورى الروحى وماذا يمكن أن يكون ذلك إلا أن يكون هو النفس العاقلة، المبدأ الفرد لديه قوة ممارسة النشاط العقلى؟ ثانيا: الإنسان هو سيد أفعاله الإرادية فهو حر، وليست إرادته مقيدة بأى نوع من أنواع الشهوة، ولهذا السبب تتجاوز الشهوة العضوية، ولا يمكن لأفعالها أن تتخذ أية صورة مادية ومن هنا كانت أفعالنا الإرادية هى أفعال الصورة العقلية، وإذا كانت أفعالنا الحرة هى حقا **أفعالنا** فإن الصورة التى تكون عليها أفعال هى عندئذ لابد أن تكون هذه الأفعال هى **صورتنا** والنفس العاقلة إذن، هى صورة الإنسان: إنها صورته النوعية الخاصة التى تفرق الإنسان عن الحيوان[١].

٢ – لا يوجد داخل الإنسان سوى نفس واحدة فحسب على الرغم من أن هناك كما ذكرنا، تواً، صورة للجسد، هناك أيضا كما رأينا فى فقرة سابقة أشكال مختلفة. فى النفس البشرية الواحدة التى لا تتمايز مع ذلك (أو يمكن فصلها) عن الأخرى متمايزة عن "التمييز الفعلى الصورى من جهة الشئ" طالما أن الأنشطة كالعاقلة، والحاسة، والنباتية متمايزة من الناحية الصورية والموضوعية وأن كانت أشكالاً متنوعة من النفس العاقلة الواحدة فى الإنسان، ومن ثم فهذه النفس العاقلة الواحدة ليست فقط مبدأ المعرفة العقلية فى الإنسان، وإنما هى أيضا مبدأ النشاط الحسى، وهى أيضا مبدأ حياته فهى تضفى عليه **الوجود الحى** وهى المبدأ الصورى الذى يصبح الكائن العضوى بواسطته الكائن العضوى الحسى[٢] وهو الصورة الجوهرية للإنسان[٣] ومن ثم فالنفس جزء من الإنسان ولا يقال عنها إنها قائمة بذاتها إلا على سبيل الخطأ طالما أنها جزء من الجوهر وليست جوهراً قائما بذاته؛ فالإنسان موجود مركب من النفس والبدن وهو بذاته واحد[٤] والنفس إذا ما انفصلت عن البدن فإنها

(1) Ibid, 4,43.

(2) Ibid, 2, 16, no, 6.

(3) Ibid, 2,1,4, no,25.

(4) OX. 4, 12, 1,1, no. 19.

لا تحون – إن شئنا الدقة– شخصا[١] والنفس تكمل البدن فقط عندما يتهيأ لها الأخير على نحو صحيح فتكون لهذه النفس شهية وقابلية لهذا البدن. وهذا يعنى فيما يرى سكوت إن النفس لا يمكن أن تتفرد بواسطة المادة التى تتلبسها طالما أن النفس أعنى هذه النفس الجزئية قد تغلغلت فى البدن وخلق تلك النفس يسبق منطقيا وحدتها مع البدن.

ويختلف سكوت أيضا مع القديس توما فى القول بأن النفس العاقلة لا تضفى الوجود البسيط وإنما الوجود الحى بالأحرى والوجود الحساس أعنى، كما سبق أن ذكرنا صورة الجسد، فإذا ما أضفت النفس العاقلة الوجود البسيط الإنسان، فإن الإنسان لا يمكن أن يقال فى الواقع أنه يموت، ذلك لأن الموت يتضمن فساداً "لكيان" الإنسان وهذا الفساد يتضمن أن كلا من النفس والبدن له واقعيته من ذاته. وأن وجود الإنسان كإنسان هو وجود كمركب وليس وجوده كنفس، فإذا ما أضفت النفس الوجود البسيط، وليست صورة أخرى على البدن، فإن انفصال النفس عن البدن لن تكون معناه فساد وجود الإنسان كإنسان، ذلك لأن الموت عندما يحدث فلابد أن يكون للإنسان وجود مركب، وجود متميز عن الأجزاء المكونة له عندما تؤخذ منفصلة أو معًا، لأن هذا الوجود للإنسان كوجود مركب هو الذى يفسد عند الموت. وفضلا عن ذلك فإن القديس توما الأكوينى – فى رأى سكوت– يناقض نفسه "فهو يقول فى مكان آخر أن حالة النفس وهى فى البدن أكثر كمالاً من حالتها وهى خارج البدن طالما أنها جزء من المركب، ومع ذلك فهو يؤكد فى الوقت نفسه أن النفس تضفى من ثم تمتلك، الوجود البسيط وأنها ليست أقل كمالاً عن طريق الواقعة فحسب أنها لا تصل ليست هذا الوجود Esse بأى شىء آخر غير ذاته "طبقا لك فإن النفس تمتلك نفس الوجود Esse على نحو ما فى حالة الانفصال التى تمتلكها عندما تتحد مع البدن... ومن ثم فمن المستحيل أن يكون أكثر نقصا من واقعة أنها لا تصل ذلك الوجود بالبدن"[٢].

(1) Quodlibet, 9, no, 7 and 19, 10, no, 19.

(2) OX, 4, 43, I, nos, 2-5.

ترتبط النفس بالبدن لكمال الإنسان ككل، الذى يتكون من نفس وبدن، وطبقًا لما يقوله القديس توما"[1] فإن النفس متحدة مع البدن لصالح النفس، ومن الطبيعى أن تعتمد النفس على الحواس من أجل المعرفة، **فالتحول نحو الخيال** مسألة طبيعية بالنسبة لها[2] ومن ثم فالنفس وهى متحدة بالبدن لصالح النفس، وذلك لكى تعمل طبقا لطبيعتها أما بالنسبة لسكوت، فعلى الرغم من أننا رأينا اتجاه العقل البشرى نحو الأشياء المادية، وواقعة اعتماده على الحواس لا تنبعث من طبيعة العقل البشرى بقدر انبعاثها من الحالة الراهنة للنفس وضعها فى البدن مثل عابر سبيل (مع الاقتراح البديل أن تكون الخطيئة هى العامل المسئول) وفى هذه الحالة سوف يعترض القديس توما قائلاً أنه فى هذه الحالة سوف تكون وحدتها مع البدن لصالح البدن وليس لصالح النفس، وذلك غير معقول "طالما أن المادة هى من أجل الصورة وليس العكس" ويرد سكوت على مثل هذا الاعتراض قائلا إن النفس متحدة مع البدن ليس ببساطة لصالح البدن، بل لصالح الموجود المركب الذى هو الإنسان، فالإنسان الذى هو الموجود المركب هو نهاية فعل الخلق وليس النفس مأخوذة بذاتها ولا البدن مأخوذ بذاته، وإنما وحدة النفس والبدن قد تمت لكى يتحقق هذا الموجود المركب، ومن ثم فالاتحاد موجود لخير الإنسان ككل: **الكمال الشامل المناسب**، ولا تتم وحدة النفس بالبدن لكمال البدن وحده ولا كمال النفس وحدها، وإنما لكمال الكل الذى يتألف من هذين الجانبين، وعلى الرغم من أن الكمال يمكن أن يجتمع فى هذا الجزء أو ذاك الذى ما كان يمكن أن يمتلكه بدون هذه الوحدة مع ذلك فالوحدة، لا تتم عبثا طالما أن كمال الكل الذى هو أساسا تتجه إليه الطبيعة ما كان يمكن أن يتم إلا بهذه الطريقة"[3].

٣ - فكرة سكوت عن النشاط العقلى الإنسانى، فقد سبق أن قلنا عنه شيئًا فى الفصل الخاص بالمعرفة لكن لابد لنا أن نسوق مناقشة موجزة عن نظريته الخاصة

---

(1) S.T. Ia, 89, I.

(2) C.F. Ibid, Ia, 84, 4.

(3) OX, 4,45, 2, no, 14.

بالعلاقة بين الإرادة والعقل مادامت هذه الفكرة قد أدت إلى ظهور شيء من اللبس وسوء الفهم بخصوص موقفه العام.

ليس العقل مثل الإرادة قوة حرة "فليس في مكنة العقل أن يحجب قبوله للحقائق التي يدركها لأنه بمقدار ما تصبح حقيقة المبادئ واضحة بالنسبة له من البداية أو حقيقة النهاية من المبادئ فإنه لابد أن يقدم موافقته وقبوله على أساس نقصان حريته"[1]، وهكذا فإن حقيقة القضية التي تقول إن الكل أكبر من الجزء تصبح واضحة أمام العقل منذ أن يتحقق مما يعنيه الكل وما يعني الجزء أو إذا كانت حقيقة النتيجة التي تقول إن سقراط فإن تصبح واضحة أمام العقل من تأمل المقدمات التي تقول: "كل إنسان فان، وسقراط إنسان، فإذن لا يكون العقل حراً في أن يعلن قبوله وتصديقه للقضية التي تقول إن الكل أكبر من الجزء، أو القضية التي تقول سقراط فان، لأن العقل في هذه الحالة إمكان طبيعي.

ومع ذلك فالإرادة حرة بالقوة فهي أساساً حرة لأن صورتها العقلية تكمن في حريتها أكثر من طابعها كشهية وقابلية[2] ومن الضروري أن نفرق بين الإرادة كميل طبيعي والإرادة بوصفها حرة والإرادة الحرة هي الإرادة بالمعنى الصحيح الذي ينتج عنه أن تكون الإرادة حرة بطبيعتها ذاتها، وأن الله – على سبيل المثال– لا يمكن أن يخلق إرادة عاقلة تكون بطبيعتها عاجزة عن ارتكاب الخطيئة، على نحو طبيعي[3] ويقول سكوت إن القديس بولس بفعل صادر عن إرادته الحرة "أراد أن ينطلق ليكون مع المسيح" غير أن هذا الفعل الصادر عن إرادته الطبيعية هو على النقيض من ميله الطبيعي[4] ومن ثم فالاثنان متمايزان، ويكتسب هذا التمايز أهمية خاصة عندما تتجه الرغبة البشرية للإنسان نحو السعادة أو غايتها النهائية. والإرادة كقابلية طبيعية

(1) Ibid, 2,6,2, no,11.

(2) OX. 1, 17, 3, no, 5,2 ,25 no 16.

(3) Ibid. 2, 23 nos, 8 and 7.

(4) Ibid. 3,15 no,37.

أو كميل نحو الكمال الذاتى ترغب بالضرورة فى السعادة قبل كل شىء، وطالما أن السعادة أو الغبطة- كواقعة عينية- إنما توجد فى الله وحده، فإنه يوجد فى الإنسان ميل طبيعى نحو الغبطة مع الله بصفة خاصة. لكن لا يلزم من هذا أن الإرادة بوصفها "حرة" ترعب بالضرورة على الدوام فى الغاية النهائية كما أننا لا نستخلص من ذلك بالضرورة فعلاً واعيًا مقصوداً بخصوص هذا الموضوع[1] ويعترض سكوت بأنه لم يكن يقصد أن الإرادة يمكن أن تختار الشقاء **بما هو كذلك** أو الشر **بما هو كذلك**. أننى عندما أقول "إننى لا أريد السعادة أو الغبطة" فإن ذلك لا يساوى قولى "إننى أرغب فيما هو مضاد للسعادة" ولكن يعنى أننى الآن وهنا لا أختار الفعل الخاص بها ولا يعنى ذلك أننى اختار ما هو مضاد لها، وهو ما لا يمكن أن يكون موضوعًا للإرادة لكنى إذا ما اخترت فعلاً يريد السعادة أو الغبطة، فإن هذا الفعل سوف يكون حرًا، طالما أن كل فعل تختاره الإرادة هو فعل حر؛ ولا يتردد سكوت فى أن يستخلص النتيجة من نظريته التى تقول بالحرية الجوهرية للإرادة إن المبارك فى السماء سوف يريد الله، سوف يحبه بحرية" ومن ثم فهو يرفض نظرية القديس توما الأكوينى القائلة بأن **الخير الأقصى** عندما يعرض على نحو واضح، فإن الإرادة تختاره وتحبه بالضرورة بل أنه يذهب إلى الحد الذى يقول فيه إن الشخص المبارك يحتفظ بالقدرة على ارتكاب الخطيئة. لكن عندما يقول ذلك فإنه لا يقصد أن يقول أكثر من أن الإرادة بما هى كذلك تظل حرة فى السماء طالما أنها حرة أساسا، وأن السماء لا تدمر حريتها: إذا تحدثنا أخلاقيًا، فإن المبارك فى السماء ليس فقط أنه لن يرتكب الخطيئة لكن لا يستطيع أن يأثم رغم أن ذلك بالضرورة أمر ثانوى فحسب نبع من "عادة الزهو" والميل الذى يحدث فى الإرادة وليس من التصميم الفزيقى للإرادة[2] أن إرادة المبارك على هذا النحو- معصومة من الخطأ الأخلاقى رغم أنها ليست معصومة من الخطأ الفيزيقى ولا يختلف سكوت عن القديس توما فيما يتعلق بالواقعة الفعلية عن أن المبارك

(1) C.F. Ibid, 1, 17, 3, no, 5, 2, no, 16.

(2) OX. 4, 49, 6, no, 9.

لا يمكن أن يأثم، هو على استعداد لأن يقول إنه لا يستطيع أن يأثم، بشرط ألا تفهم كلمة "لا يستطيع" بمعنى يتضمن أن ماهية الإرادة قد تفسد على أى نحو[1].

العقل إذن هو إمكانية طبيعية والإرادة هى إمكانية حرة، ولما كان سكوت يصر على الحرية بوصفها كمالا فإن موقفه هذا قد منحه مكانة لا شك فيها فى الجدال والمناقشات المتعلقة بأولوية العقل على الإرادة، أو الإرادة على العقل؛ فمن المؤكد أن المعرفة تسبق فعل تختاره الإرادة، طالما أن الإرادة لا تستطيع أن تمارس الاختيار فيما يتعلق بموضوع مجهول تماما (لم يكن سكوت غير عقلانى) وهو يقول من الصعب أن – رغم أنه ليس مستحيلا– لأن الإرادة لا تميل بذاتها إلى ما يحدده فى النهاية العقل العملى، ولكن الإرادة من ناحية أخرى تستطيع أن تأمر العقل، ولا يعنى سكوت بذلك– بالطبع– أن الإرادة تستطيع أن تأمر العقل على قبول قضايا تبدو له زائفة فالإرادة لا تضيف أى شىء إلى فعل الفهم بما هو كذلك[2] ولا تكون سببا لفعل العقل[3] غير أن الإرادة يمكن أن تتعاون بطريقة متوسطة بوصفها علّة فاعلة بإثارة العقل نحو هذا الموضوع العقلى أو ذاك، وتأمل هذه الحجة أو تلك[4] وينتج عن ذلك أن الإرادة عندما تأمر العقل فإنها تكون العلة العليا من زاوية فعلها، لكن لو أن العقل كان علة الاختيار (أعنى علة جزئية بإمداده بمعرفة الموضوع..) فهو علة تابعة للإرادة[5].

ويقدم سكوت مبررات أخرى ليؤكد أولوية الإرادة: فالإرادة هى الأكثر كمالاً من العقل طالما أن فساد الإرادة هو أشد سوءًا من فساد العقل. فكراهية الله هى أسوأ من عدم معرفته أو عدم التفكير فيه. ومن ناحية أخرى فالخطيئة تعنى أن تريد الشر، فى حين أن التفكير فى شىء شر ليس بالضرورة خطيئة، فهى لا تكون خطيئة إلا عندما

(1) C.F. Collation, 15.

(2) Rep. 2, 40, 4, no,7.

(3) Collationes, 2, no, 7.

(4) Rep. I, 35, I, no, 27.

(5) OX. 4, 49.

تصادق عليها الإرادة، أو تشعر بالمتعة عندما تفكر فى فكرتها الشريرة[1] ومن ناحية أخرى فالحب أعظم خيراً من المعرفة، ويسكن الحب فى الإرادة[2] فى حين أن الإرادة هى التى تلعب دوراً رئيسياً فى الغبطة النهائية باتحاد النفس بالله مستمتعة وهى تحوز الله. وعلى الرغم من أن هذين القوتين، العقل والإرادة، تشتمل عليهما الغبطة، فإن الملكة العليا وهى الإرادة هى الوسيلة المباشرة أكثر للاتحاد بالله[3] وبذلك فإن سكوت يرفض نظرية القديس توما عن أولوية العقل، وأولوية ماهية السعادة ويظل مخلصاً للتراث الأوغسطينى الفرنسيسكانى، ولا يبدو أن المسألة على قدر كبير من الأهمية سواء تبنى المرء وجهة نظر سكوت أو القديس توما ذلك لأن الجانبين يتفقان على أن الغبطة إذا أخذت على **نحو شامل** فإنها تشتمل على قواهما معًا لكن من الضرورى أن تفسر موقف سكوت لكى نتبين مدى حمق اتهامات المذهب اللا عقلى والمذهب الإرادى المطلق.

٤ – ويمكن للمرء أن يتوقع فى تعاليم سكوت الواضحة، لا فقط أن النشاط العقلى للنفس يتجاوز قوى الحس، بل أيضا أنه يمكن البرهنة فلسفيا على أنها تتجاوز قوى الحس والمادة حتى أنه يحاول البرهنة على خلود النفس البشرية فحسب، لكنه لم يكن يؤمن فى الواقع بأن هذه الحقيقة يمكن أن نبرهن عليها بدقة فى الفلسفة، ونقد الأدلة التى قدمها السابقون عليه متمثلة فى أطروحات ثلاث: **الأولى**: أن النفس العاقلة هى الصورة النوعية الخاصة للإنسان **والثانية**: أن النفس خالدة **والثالثة**: أن النفس بعد الموت لن تظل فى حالة دائمة من الانفصال عن البدن– (أعنى أن البدن سوف يعود إلى الظهور من جديد) والأطروحة الأولى تعرف عن طريق نور العقل الطبيعى والخطأ الذى يفترضها هو خطأ ابن رشد ليس فقط ضد حقيقة اللاهوت، بل أيضا ضد حقيقة الفلسفة (أعنى أن مذهب ابن رشد ليس فقط ضد الحقيقة التى نعرفها عن

---

(1)Ibid, no, 17.

(2) Ibid, no, 17.

(3) Rep, 4, 49, 3, no, 7.

طريق الإيمان بل يمكن أيضا دحضها فلسفيا) بل أن القضيتين الأخريين لا تعرفان بطريقة فيه عن طريق العقل الطبيعى رغم أنه هناك حججًا مرجحة ومقنعة عليهما أما بالنسبة للأطروحة الثانية فهناك فى الواقع حججًا أكثر ترجيحا أما بالنسبة للأطروحة الثالثة فهناك مبررات قليلة، وبالتالى فإن النتيجة المستخلصة من هذه المبررات سوف تكون معروفة معرفة كافية عن طريق العقل الطبيعى[1] ومن ثم فإن موقف سكوت العام هو أننا نستطيع البرهنة فلسفيا على أن النفس العاقلة هى الصورة النوعية الخاصة بالإنسان، لكن القول بأننا لا نستطيع أن نثبت بالبرهان الفلسفى لا أن النفس خالدة ولا أن الجسد سوف يعود من جديد، فالحجج الفلسفية على خلود النفس لها وزن أعظم من تلك التى قبلت بشأن قيامة البدن، لكنها رغم ذلك مجرد حجج مرجحة فحسب، الحجج القبلية، وأعنى بها تلك التى تقوم على طبيعة النفس فهى أفضل من الحجج البعدية على سبيل المثال، وهى أفضل من الحجج **البعدية**، التى تعتمد على حاجتنا إلى الجزاء فى العالم الآخر، وربما قيل إن خلود النفس يمكن البرهنة عليه أخلاقيًا عن طريق الاستنتاج، ومن المؤكد أنه أكثر ترجيحا- إذا تحدثنا فلسفيا- من ضده غير أن الحجج المقدمة للبرهنة عليها (خلود النفس) ليست حججًا ضرورية ولا مبرهنة ولا تتمتع بيقين مطلق[2].

أما فيما يتعلق بسلطة أرسطو فإن سكوت يعلن أن رأيه ليس واضحًا لأنه "يتحدث بطرق شتى فى أماكن مختلفة كما أن لديه العديد من المبادئ المختلفة- من بعضها يبدو أنه ينتج رأى معارض، كما ينتج من بعضها الآخر رأى آخر ومن ثم فمن المرجح أنه كان دائمًا شاكًا بالنسبة للنتيجة، فهو أحيانا يقترب من جانب، وأحيانا أخرى يقترب من جانب آخر تبعًا لمعالجته للموضوع الذى ينسجم مع جانب ما أكثر من جانب آخر[3] وعلى أية حال فليست كل تأكيدات الفلاسفة قد تمت البرهنة عليها

(1) OX. 4, 43, 2, no, 16.

(2) C.F. Rep, 4, 43, 2, nos, 15ff.

(3) OX. 4, 43,2 2 no, 16.

بمبررات ضرورية لكن كثيراً ما لا يكون هناك سوى قناعات مرجحة (بعض الحجج الإقناعية المرجحة) أو الرأى العام للفلاسفة السابقين[1] ومن ثم فسلطة أرسطو ليست حجة مؤكدة على خلود النفس.

أما بالنسبة للحجج التى قدمها القديس توما وغيره من الفلاسفة المسيحيين فهى ليست حاسمة بطريقة مطلقة وفى كتابه "الخلاصة اللاهوتية"[2] يذهب القديس توما إلى أن النفس البشرية لا يمكن أن يفسدها الأعراض per accidens بسبب فساد البدن طالما أنها صورة قائمة بذاتها، كما أنه لا يمكن لها أن تفسد بذاتها Perse طالما أن الوجود ينتمى إلى الصورة القائمة بذاتها بتلك الطريقة التى يكون عليها الفساد الطبيعى لو أن الصورة كانت تعنى انفصال الصورة عن نفسها ويرد سكوت على ذلك بقوله إن القديس توما يصادر على المطلوب طالما أنه يفترض مقدمًا أن نفس الإنسان صورة تقوم بذاتها وهى وجهة نظر مهمة تحتاج لأن يبرهن عليها والقضية التى تقول إن النفس الإنسانية هى صورة من هذا القبيل تقبل كموضوع للإيمان، لكن لا يعرفها العقل الطبيعى[3] فلو اعترض معترض بأن هذا النقد غير منصف فى رؤيته للواقعة التى سبق أن خصص لها القديس توما مقالاً رقم (٢) لإظهار أن النفس البشرية هى مبدأ جسدى قائم بذاتها، فإن سكوت يرد بأنه على الرغم من أنه يمكن أن نبيّن أن النفس العاقلة فى نشاطها العقلى لا تستخدم العضو الجسدى وأن نشاطها العقلى يجاوز قوى الحس، فإنه لا يلزم عن ذلك بالضرورة أن النفس العاقلة لا يعتمد بخصوص وجودها على المركب ككل والذى هو قابل للفساد يقينا[4] وبعبارة أخرى فإن واقعة أن النفس البشرية لا تستخدم العضو الجسدى فى نشاطها العقلى الخالص لا يبرهن بالضرورة على أنها من الطبيعى ألا تعتمد فى وجودها على الوجود الدائم

---

(1) Ibid.

(2) Ia, 75, 6.

(3) OX. 4,43,2, no, 23.

(4)OX. 4,43,2, no, 18.

للمركب فلابد من البرهنة على أن الصورة التى تجاوز المادة، وذلك لم يبرهن عليه- عند سكوت بطريقة حاسمة(١).

أما بالنسبة للحجة المستخلصة من الرغبة فى الغبطة التى تتضمن الخلود، فإن سكوت يلاحظ أنه لو كنا نعنى بالرغبة رغبة طبيعية- بالمعنى الدقيق- التى هى ببساطة ميل طبيعى نحو بعض الأشياء، فمن الواضح عندئذ أن الرغبة الطبيعية لشىء ما يمكن البرهنة عليها ما لم يبرهن على الإمكان الطبيعى الأخير أولا: وتأكيد الميل الطبيعى نحو حالة- إمكان وجودها لا يزال مجهولاً- هو ارتكاب خطأ المصادرة على المطلوب Petito Principii لكن لو كنا نعنى بالرغبة الطبيعية رغبة طبيعية بالمعنى الواسع أعنى رغبة منتقاة تتفق مع الميل الطبيعى، ولا يمكن أن نبيّن أن الرغبة المنتقاة طبيعية بهذا المعنى إلى أن تتم البرهنة على أن هناك رغبة طبيعية بالمعنى الدقيق. وربما قيل إن أى موضوع يصبح موضوعًا يدرك بطريقة مباشرة لابد أن يكون موضوعا للرغبة الطبيعية أو الميل الطبيعى غير أن المرء يمكن أن يقول أيضا إنه بسبب أن الإنسان الفاسد يميل مباشرة إلى الرغبة فى موضوع الرذيلة عندما يدركه، فلديه رغبة طبيعية أو ميل طبيعى نحوه فى حين أن الطبيعة فى الواقع ليست فى ذاتها فاسدة ومن المؤكد أن الفساد ليس كامنًا فى كل فرد، وليس من الخير أن نقول إن موضوعًا يدرك مباشرة هو موضوع الرغبة المنتقاة وفقا للعقل السليم هو موضوع الرغبة الطبيعية طالما أن المسألة كلها هى اكتشاف ما إذا كانت الرغبة فى الخلود تتفق أو لا تتفق مع العقل السليم.. ولا يمكن أن نسلم بذلك بطريقة مشروعة وفضلاً عن ذلك لو قيل أن لدى الإنسان رغبة طبيعية فى الخلود فهو من الطبيعى يهرب من الموت وينفر منه ومن ثم فالخلود هو على الأقل ممكن وربما ذهب المرء كذلك إلى أنه لدى الحيوان رغبة طبيعية فى الخلود وأنها يمكن لها أن تبقى(٢).

(1) C.F> alse Rep 4, 43, no, 18.

(2) OX. 4,43,2, nos, 29-31.

وربما تذكرنا كذلك واقعة أن سكوت لا يقول إن حجج الخلـود لا هـى مـرجحة ولا مقنعة كما أنها لا قيمة لها فهو يقول إنها ليست - فى رأيه- مبرهنة فالحجة من الرغبة لا يؤدى إلى نتيجة لأنه إذا ما كان المرء يتحدث عن الميل البيولوجى لكى يتجنب الموت أو ما يؤدى إلى الموت، ولدى الحيوانات أيضا مثل هذا الميل على حين إذا ما تحدث المرء عن رغبة واعية منتقاة فليس فى استطاعة المرء أن يذهب بطريقة مشروعة من الرغبة فى الخلود إلى واقعة الخلود ما لم يبين المرء أولاً أن الخلود ممكن وأن النفس البشرية يمكن أن تبقى بعد الموت حتى بعد تفكيك **المركب** وزواله أن من الخير أن نقول إن المعاناة فى هذه الحياة تتطلب أن تتوازن مع الحياة الاخرى لكن يبقى صحيحا أن الإنسان عرضة للمعاناة فى هذه الحياة بقدر ما هو قابل للسعادة والمتعة فى هذه الحياة من واقعة طبيعية ذاتها ومن ثم فإن القول بأن التعرض للمعاناة مسألة طبيعية، وأننا نستطيع أن نقول بلا ضجة إن المعاناة لابد أن تتوازن مع سعادة الحياة الأخرى، أما بالنسبة للحجة التى تقول إنه لابد أن تكون هناك جزاءات فى الحياة الأخرى، وأن هذه الحياة الأخرى من ثم موجودة، فإن الحجة لا تكون مشروعة إلا إذا بيَّنت أن الله لا يكافئ بالفعل ويعاقب الناس بهذه الطريقة ولا يعتقد سكوت أنه يمكن البرهنة على ذلك بطريقة فلسفية خالصة[1] وأفضل برهان على خلود النفس الإنسانية ربما كان ما يستمد من استقلال العقل عن العضو البدنى من نشاطه الروحى، لكن على الرغم من أن سكوت يعتقد أن هذا الدليل يشكل حجة على درجة عالية من الترجيح فإنه لم يعتبرها حجة حاسمة على نحو مطلق إذا ربما تكون الروح التى خلقت لتكون جزءاً من المركب، لا يمكن لها أن توجد إلا كجزء من المركب.

(1)OX. 4,43,2, no, 27.

الفصل الخمسون

سكوت - (٦)

الأخلاق

أخلاق الأفعال البشرية- الأفعال المحايدة- القانون الخلقى وإرادة الله- السلطة السياسى.

لستُ أهدف فى هذا الفصل أن أعرض جميع النظريات السياسة عند سكوت، وإنما أن أبين بالأحرى أن الاتهام الذى أثير ضده من أن تعاليمه تحمل طابعًا تعسفيًا خالصًا للقانون الأخلاقى كما لو أنه يعتمد فقط على القانون الإلهي، ذلك اتهام ظالم أساسًا.

١ - يكون الفعل خيرًا بالطبيعة عندما يمتلك كل ما يتطلبه وجوده الطبيعى تماما مثلما أن الجسم يكون جميلاً عندما يمتلك كل تلك الخصائص: الحجم، اللون، الشكل... الخ. التى تناسب الجسم نفسه، وتنسجم الواحدة مع الأخرى، ويكون الفعل خيرًا أخلاقيًا عندما يمتلك كل ما هو مطلوب لا بطبيعة الفعل إذا ما أخذ فى ذاته بل بواسطة العقل السليم Recta Ratio لابد للفعل أن يكون حرا. إذا ما أراد أن يقتحم المجال الأخلاقى- ذلك لأن الفعل لا يستحق الثناء ولا يستحق اللوم ما لم يصدر عن إرادة حرة ومن الواضح أن ذلك مطلوب فى الحالتين حالة الأفعال الأخلاقية الخيرة وحالة الأفعال الأخلاقية السيئة لكن هناك شيئًا أكثر من الحرية مطلوب للفعل الأخلاقى الخير وذلك هو تطابقه مع العقل السليم[1] أنك

(1) OX, 2, 40, Quaestio unicam nos. 2-3.

عندما تنسب الخير الأخلاقى إلى الفعل فإنك تنسب تطابقه مع العقل السليم[1] فكل فعل أخلاقى خير لابد أن يكون خيراً بطريقة موضوعية بمعنى أن يكون هناك موضوع يمكن أن يتطابق مع العقل السليم لكن ليس ثمة فعل يكون خير على هذا الأساس وحده ما عدا محبة الله التى لا يمكن أن تكون تحت ظرف شر أخلاقياً تماما مثلما أنه لا يوجد فعل يكون شراً أخلاقيا على أساس موضوعه وحده إلا كراهية الله، وهى التى لا يمكن أن تكون تحت أى ظرف خيراً أخلاقياً[2] فمن المستحيل - على سبيل المثال- أن تحب الله بنية سيئة؛ لأنه لن يكون هناك حب فى هذه الحالة؛ مثلما أنه يستحيل أن تكره الله بنية حسنة لكن فى حالات أخرى "لن يعتمد خير الإرادة على الموضوع وحده، بل على جميع الظروف الأخرى وهو يعتمد أساساً على الغاية" وهى التى تحتل المكان الأول بين ظروف الفعل، وأن فعلاً ليس خيراً أخلاقياً فحسب لأن الغاية خيرة؛ لأن الغاية لا تبرر الوسيلة "من الضرورى أن تحدث جميع الظروف المطلوبة معاً فى أى فعل أخلاقى. لكن يكون خير أخلاقياً وأى خلل فى الظروف كاف لأن يجعل الفعل سيئاً أخلاقيا"[3]. ولا ينبغى أن تقع الأشياء الشريرة لكى تحدث عنها نتائج حسنة فى النهاية[4] ذلك لأن الفعل لكى يكون خيراً أخلاقيا فلابد أن يكون حراً، ولابد أن يكون خيراً من الناحية الموضوعية وأن يحدث بنية حسنة، وأن يكون وفقا للعقل السليم.

٢ - كل فعل بشرى أعنى كل فعل حر، خيراً أوشراً بطريقة ما، لا فقط بمعنى أن كل فعل منظوراً إليه بطريقة انطولوجية خالصة، أى ككيان إيجابى هو خير، بل أيضا بمعنى أن لكل فعل موضوعاً يتفق مع العقل السليم أو يعارضه. لكن بمقدار ما تكون خيرية جميع الظروف مطلوبة للفعل الأخلاقى الخير على نحو كامل، فإن من الممكن إذا ما كانت بعض الظروف معيبة فى خيريتها، فلابد أن يتكون بالنسبة للفعل "محايدة"

(1) 1, 17, 3, no. 14.

(2) Rep, 4, 28, no, G.

(3) OX. Dietinctio ultima, nos, I, and2.

(4) Ibid, 4, 5, 2, no,7.

فمثلا لكى تكون الزكاة فعلاً أخلاقيًا خيرًا تمامًا، ولكى تكون لها قيمة أخلاقية كاملة، فلابد أن تقوم بنية أخلاقية. إن تقديم الصدقات بنوايا سيئة سوف يجعل الفعل سيئًا. لكن من الممكن تقديم الصدقات من ميل مباشر على سبيل المثال ومثل هذا الفعل كما يقول سكوت يمكن أن يسمى فعلاً محايدًا من الناحية الأخلاقية: فلا هو فعل سيئ ولا هو فعل أخلاقى كامل[1] أن الموافقة على السماح للأفعال المنتقاة المحايدة (ويصر سكوت على أنه لا يتحدث عن الأفعال المنعكسة على نحو ما تذب ذبابة من على وجهك)[2] ولقد تبنى سكوت فكرة معارضة لفكرة القديس توما الأكوينى لكن لكى نفهم فكرته فمن المهم أن نتبين أنه بالنسبة لسكوت: "المبدأ العملى الأول هو: ينبغى علينا أن نحب الله"[3] وليس الإنسان ملزمًا على الدوام أن يرد فعله إلى الله سواء بالفعل أو بالافتراض ذلك لأن الله - كما يقول سكوت- لم يضعنا تحت هذا الإلزام لكن ما لم يتم ذلك فلن يكون الفعل خيرًا تماما من الناحية الأخلاقية ومن ناحية أخرى طالما أننا لسنا ملزمين بهذا الشكل للإشارة إلى كل فعل فإنه لا ينتج من ذلك أن فعلاً ما لم نشر إليه على هذا النحو هو فعل شرير- وهو إذا ما تعارض مع حب الله فسوف يكون شرًا لكن يمكن له أن يتفق مع حب الله دون الإشارة إلى الله لا بالفعل ولا بالافتراض ويكون فى هذا الحالة فعلاً محايدًا. ومن الواضح أن سكوت كان يعتقد أن الإشارة "المعتادة" لا يكفى لتقديم فعل أى قيمة أخلاقية كاملة.

٣ - لقد سبق أن رأينا أن الفعل الأخلاقى الخير لابد أن يكون متفقا مع العقل السليم. فما هو إذن معيار العقل السليم. ومعيار أخلاقية أفعالنا؟ عند سكوت: إن الإرادة الإلهية هى سبب الخير وذلك من واقعة أنه (أى الله) يريد شيئا هو خير.."[4] وإذا ما أخذت هذه العبارة بذاتها فمن الطبيعى أن تبدو متضمنة أن القانون الطبيعى

---

(1) Rep, 2, 41, no,2.

(2) C.F. OX. 2, 41, no, 4.

(3) Ibid, 4, 46, I, no, 10.

(4) Rep, 1, 48, question unica.

يعتمد ببساطة على الإرادة التعسفية لله. لكن ذلك ليس موقف سكوت، فهو يقصد ببساطة أن الله يريد الخير، لأن الله بطبيعته ذاتها لا يمكن أن يريد أى شىء إلا ما هو خير. ولا يزال سكوت يجعل القانون الأخلاقى معتمداً بمعنى ما على الإرادة الإلهية؛ ولابد أن يكون موقفه واضحًا وبمقدار ما يقال أن العقل الإلهي يسبق فعل الإرادة الإلهية، يدرك الأفعال التى تتطابق مع طبيعة الإنسان فإن القانون الأخلاقى الثابت الأزلى يتأسس بالنظر إلى مضمونه لكن يحصل على قوة إلزامية فقط من خلال الاختيار الحر للإرادة الإلهية وفى استطاعة المرء أن يقول إذن إنه ليس مضمون القانون الأخلاقى الذى يرجع إلى الإرادة الإلهية بل الالتزام بالقانون الخلقى، قوتها الأزلية الأخلاقية أن ترد الخصوصيات فقط إلى الشهوة أو الإرادة.[1] ويقول العقل إن هذا صحيح أو غير صحيح فى المجال العملى، وكذلك فى المجال النظرى، ورغم أنه يميل إلى فعل من نوع معين فهو لا يفرض أنه ينبغى على المرء أن يفعل بتلك الطريقة ولا يقول سكوت ببساطة إن الإلزام يحمل بالفعل على الموجودات البشرية فقط لأن الله أراد أن يخلقهم وهو أمر سوف يكون واضحًا بما فيه الكفاية طالما أنهم لن يكونوا ملزمين ما لم يوجدوا. وهو يقول إن الإرادة الإلهية هى ينبوع الإلزام ويبدو أنه ينتج أنه ما لم يختر الله أن يفرض الالزام، وسوف تكون الأخلاق ضربًا من الكمال الذاتى بمعنى أن العقل سوف يدرك أن مجرى معينًا من الفعل هو ما يتناسب مع الطبيعة البشرية وأن يحكم أنه من المعقول، ومن الحكمة أن نسلك على هذا النحو ويكون أمام المرء ضرب من الأخلاق كالذى عرضه أرسطو فى كتابه عن الأخلاق ومع ذلك فالله بالفعل أراد هذا المجرى من الفعل وأن الإرادة تنعكس فى الإلزام الخلقى، وعلى ذلك فإن انتهاك القانون ليس ببساطة لا عقلى أنه خطيئة بالمعنى اللاهوتى للكلمة.

والقول بأن القانون الأخلاقى لا يعود ببساطة إلى رغبة تعسفية أو اختيار الله تصبح مسألة بالغة الوضوح عند سكوت وعندما يتحدث عن خطيئة آدم[2] يلاحظ: أنها

---

(1) OX. 4, 41, 2, no,3.

(2) Rep, 2, 22, quaestio unica, no. 3.

خطيئة لأنها فقط مُحرَّمة أو ممنوعة أقل تكون من الناحية الصورية أقل من تلك الخطيئة التى تكون شراً فى ذاتها وليس بسبب أنها محرمة أو ممنوعة والآن فإن الأكل من تلك الشجرة لم يعد خطيئة، بمقدار ما تتحدث عن الفعل، أكثر من أن يكون الأكل من شجرة أخرى خطيئة، بل بسبب أنه كان مثلاً محرمًا، غير أن جميع الخطايا التى تتعلق بالوصايا العشر، تكون من الناحية الصورية شراً. وليس بساطة لأنها محـرمة أو ممنوعة، لكن لأنها كلها شر ومن ثم فهى محرمة، طالما أنه عن طريق قانون الطبيعة كل ما يضاد الوصايا العشر فهو شر.. وفى استطاعة الإنسان عن طريق العقل الطبيعى أن يرى أننا نستطيع أن نلاحظ أى مدرك من هذه المدركات وهنا يقرر سكوت بوضوح أن الوصايا العشر ليست مدركات تعسفية ,أن الإنسان يستطيع أن يميز مشروعيتها من خلال الاستخدام الطبيعى، وهى عبارة ينبغى أن تتضمن النتيجة التى تقول إن الله ذاته لا يستطيع أن يغيرها، لا لأنه يخضع لها بل لأنها تأسست وفقا لطبيعته.

غير أن هناك صعوبة تظهر أن الله فيما يبدو قد حل فى بعض القواعد الثانوية من الوصايا العشر (وصايا القائمة الثانية) فلقد أمر الإسرائيليين أن ينهبوا المصريين وكلف إبراهيم أن يضحى بابنه إسحاق ويناقش سكوت هذه الموضوعات متسائلاً فى البداية عما إذا كانت الوصايا العشر كلها تنتمى إلى قانون الطبيعة وانطلق ليقيم تمييزًا بين تلك القوانين الأخلاقية التى هى واضحة بذاتها أو التى تنتج بالضرورة من مبادئ عملية واضحة بذاتها تنتمى إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وفى حالة هذا المبادئ والنتائج لن يكون النظام الإلهى ممكنا. فالله – على سبيل المثال- لا يسمح أن يكون للإنسان آلهة أخرى غير ذاته أو أن يذكر اسمه عبثًا فمثل هذه الأعمال سوف تتعارض تماما مع غاية الإنسان محبة الله كإله، التى تتضمن بالضرورة حصريًا العبادة والتوقير والإجلال.. ومن ناحية أخرى فإن القانون الأخلاقى ربما ينتمى إلى قانون الطبيعة ليس بأنه ينتج بالضرورة من مبادئ واضحة بذاتها، بل بأنه يتفق مع المبادئ العملية الأولية الضرورية الواضحة بذاتها ومن هذا القبيل وصايا القائمة الثانية وفى حالة مثل هذه الوصايا الأخلاقية فإن الله يمكن أن يقيم

العدل[1] يـواصـل سكوت حديثه فيسوق حجة[2] أنه حقى لو كان حب الجار أو القريب ينتمى إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ومن ثم فأنا ملزم بالضرورة أن أريد لجارى أن يحب الله. ولا ينتـج مـن ذلك بالضـرورة أنه ينبغى علىَّ أن أريد أنه ينبغى عليه أن يقوم بهذا الخير الجزئى أو ذاك، ومع ذلك فإن هذا لم يمنع سكوت أن يستمر ليقول[3] إن قواعد الوصايا العشر ملزمة فى كل حالة وإنه قبل تقديم القانون المكتوب كان البشر جميعا ملتزمين بمراعاتها "لأنها مكتوبة داخليا فى القلب، أو ربما بواسطة بعض التعاليم الخارجية التى يعلمها الآباء لأبنائهم، وفضلاً عن ذلك فإنه يوضح أن أطفال إسرائيل لم يكونوا بحاجة فى الواقع إلى أى نظام إلهى لسلب ونهب المصريين طالما أن الله بوصفه السيد الأعلى، قد أحلَّ إلى الإسرائيليين خيرات المصريين ومن ثم فإن الإسرائيليين لم يأخذوا ما ليس لهم، ومع ذلك فإن موقف سكوت العام هو أن الوصيتين الأوليتين فى قائمة الوصايا الأولى تنتميان إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة (أما بالنسبة للوصية الثالثة المتعلقة بالسلوك يوم السبت فهو يتشكك فيها) على حين أن وصايا القائمة الثانية فهى لا تنتمى إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق رغم أنها تنتمى إليه بالمعنى الواسع، ومن ثم فالله قادر أن يحل فى حالة وصايا القائمة الثانية رغم أنه لا يستطيع أن يحل فى حالة الوصايا التى تنتمى بدقة إلى القانون الطبيعى. أما بالنسبة لموضوع النظام الإلهى فإن رأى سكوت على النقيض من رأى التومائيين الذين لم يوافقوا على أن الله يمكن أن يحل فى أية وصية من الوصايا العشر طالما أنها كلها مستمدة بطريق مباشر أو غير مباشر من المبادئ العملية الأولى. ويوضح التومائيون الشرائع الظاهرة التى أزعجت سكوت كأمثلة للمادة المتغيرة Mutalio Materiae أعنى بتلك الطريقة نفسها التى فسَّر بها سكوت نفسه سلب الإسرائيليين للمصريين.

(1) OX. 3, 37, Quaestio unica nos. 3-8.

(2) Ibid, 3, 37, Quaestio unica no. 11.

(3) Ibid, 3, 37, Quaestio unica no. 13-15.

ليس ثمة ما يدعو أن نناقش هنا تلك الفقرات الموجودة فى الكتاب المقدس طالما أنها لا تدخل فى نطاق الفلسفة لكن ينبغى علنيا أن نلاحظ أنه حتى لو أن سكوت وافق على إمكان النظام الإلهى فى حالة بعض الوصايا، أما واقعة أنه رفض الموافقة على الإمكان بالنسبة للقواعد الأخلاقية التى تنتمى بدقة إلى القانون الطبيعى فهى تبيِّن بوضوح أنه لم ينظر إلى القانون الطبيعى كله على أنها ترجع ببساطة إلى قرار تعسفى من الإرادة الإلهية، وربما اعتقد أن عدم انتهاك الملكية الخاصة والخطأ المترتب على الانتهاك واعتباره سرقة ليست مرتبطة تماما بالقانون الطبيعى فلن تكون هناك استثناءات مشروعة حتى فى الحالات الصعبة لكن من المؤكد أنها تقرر أنه لو كانت القاعدة الأخلاقية تنتمى إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق؛ فهى لا يمكن تغيرها أو تبديلها، ولا يمكن لنا أن ننكر أن سكوت أبدى بعض الملاحظات كالقول بأن الإرادة الإلهية هى القاعدة الأولى للاستقامة والعدل وأنه "أيا كان ما يفعل فهو لا يتضمن تناقضًا فهو لا يؤدى إلى نفور الإرادة الإلهية إذا تحدثنا بصورة مطلقة، حتى أنها مهما كان ما يفعله الله أو ما يمكن أن يفعله فإنه سوف يكون حقا وعدلاً وصوابًا.."[1] لكن من المؤكد أنه لم يعتقد أن الله يمكن بدون تناقض، يأمر بأفعال أو يسمح بها ضد المبادئ العملية الواضحة بذاتها، أو المبادئ التى تنتج منها بالضرورة، ومن المرجح أن المرء قد يرى فى ارتباط وثيق بنظرية سكوت الخاصة بالإلزام الخلقى، وتلك التى تخص الوصايا الثانية من الوصايا العشر. أن الوصايا الأولى واضحة بذاتها أو أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمبادئ الواضحة بذاتها التى يكون طابعها الإلزامى واضحا ولكن الوصايا الثانية ليست مستنبطة على نحو مباشر من المبادئ العملية الأولى حتى لو كان انسجامها مع تلك المبادئ واشتقاقاتها المباشرة واضحًا وطابعها الإلزامى ليس واضحًا بذاته ولا ضروريا، لكنه يعتمد على الإرادة الإلهية، وليس مضمونها تعسفيًا خالصًا مادام انسجامها الدقة مع المبادئ الضرورية واضحًا، لكن الرابطة ليست على درجة من الدقة حتى أن الله لا يمكن أن يصنع استثناءات، فلو كانت إرادته هى التى

(1) Rep. 4, 46, 4, no. 8.

تعزز الانسجام الطبيعي للوصايا الثانية بمبادئ ضرورية حتى تصبح الأولى ملزمة بالمعنى الأخلاقي الكامل، فإن إرادته يمكن أيضا أن تحل.

يبدو إذن أن سكوت يشغل موقفًا وسطًا – لو صَّح هذا الوصف – بين القديس توما وأوكام؛ فهو يتفق مع الأول على أن هناك مبادئ أخلاقية لا يمكن أن تتغير، وهو لا يعلمنا أن القانون الأخلاقي بأسره يعتمد على القرار التعسفي لإرادة الله. ومن ناحية أخرى ينسب درجات عظيمة جداً من السمو إلى الإرادة الإلهية لوصفها للنظام الأخلاقي أكثر مما فعل القديس توما – وهو يظهر على أنه يتمسك بهذا الإلزام على الأقل بالنسبة لوصايا معينة، يعتمد على هذه الإرادة كشيء متميز عن العقل الإلهي ولو أننا نظرنا الآن إلى فلسفة سكوت بذاتها، فلابد لنا أن نسمح بالقول بأن نظريته الأخلاقية ليست هي نظرية السلطة الإلهية التعسفية لو أننا نظرنا إلى التطور التاريخي للفكر، أن نظريته الأخلاقية تساعد في تمهيد الطريق لمذهب أوكام الذي كان يرى أن القانون الأخلاقي بما في ذلك الوصايا العشر بأسرها هي خلق تعسفي للإرادة الإلهية.

٤ – أما بخصوص السلطة السياسة، فإن سكوت يميزها بعناية عن السلطة الأبوية[1] ويبدو أنه يذهب إلى أنها تتوقف على القبول الحر قول السلطة السياسة. يمكن أن تكون على حق بالرضا العام، وعن طريق اختيار المجتمع نفسه"[2] ويتحدث سكوت عن الشعب الذي يرى أنه لا يستطيع أن يستمر في البقاء دون أن تكون هناك سلطة ما[3] والذي يوافق تماما على أن يوكل رعاية المجتمع لشخص واحد أو لمجموعة من الأشخاص سواء لشخص واحد بذاته على أن يختار خليفته بعد ذلك، أو إلى رجل

(1) Rep. 4, 15, 4, nos, 10-11.

(2) OX. 4, 15, 2, no,2.

(٣) يذكرنا بالشاعر الجاهلي الذي قال:

لا يصلح الناس فوضى لأسراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا

راجع كتابنا "الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي" الطبعة الرابعة- دار نهضة مصر بالفجالة عام ٢٠٠٦ ص ٤٦ (المترجم).

بذاته وسلالته من بعده[١] ويتحدث فى مكان آخر عن عدد كبير من الشعوب المستقلة التى "لكى تبلغ حالة من السلام الدائم تكون قادرة على القبول المتبادل للكل إذن تختار من بينها أمير واحد"..

وتُعدّ السلطة الشرعية أحد العوامل المطلوبة عند المشرّعين والعامل الآخر هو "الحيطة" والقدرة على التشريع وفقا للعقل السليم[٢] فلا يجوز للمشرع أن يضع القوانين وفقا لمصلحته الخاصة، وإنما لابد أن ينظر إلى الصالح العام الذى هو الغاية من التشريع[٣] وفضلا عن ذلك فإن القانون البشرى الإيجابى ينبغى ألا يدخل فى صراع سواء مع القانون الأخلاقى الطبيعى أو مع القانون الإلهي الإيجابى. ولم يكن لدى سكوت تعاطف أكثر من القديس توما الأكوينى مع فكرة الحكومة المستبدة أو مع فكرة الدولة بوصفها منبع الأخلاق.

---

(1) Rep. 4, 15, 4, 10-11.

(3) OX. 4, 15,2.

(3) Ibid, 4, 14, 2, no,7.

الفصل الحادى والخمسون

نظرة ختامية

اللاهوت والفلسفة- الفلسفة المسيحية المركب التومائى، طرق مختلفة فى النظر إلى فلسفة العصور الوسطى- وتفسيرها.

من الواضح أن أى نظرة ختامية لفلسفة العصر الوسيط سوف نرجئها فى نهاية المجلد القادم[1] لكن قد يكون من الجدير بالذكر أن نشير هنا إلى بعض الجوانب العامة لمجرى الفلسفة التى عالجناها فى هذا المجلد الحالى، حتى على الرغم من حذف مذهب أوكام، والذى سوف ندرسه فى المجلد الثالث- وهو الذى يحدد تأملات المؤلف.

١ - فى استطاعة المرء أن ينظر إلى تطور الفلسفة فى العالم المسيحى منذ أيام الإمبراطورية الرومانية حتى القرن الثالث عشر- من وجهة نظر خاصة بعلاقتها باللاهوت. ويصعب أن نجد أى فلسفة بالمعنى الحديث فى القرون الأولى للعصر المسيحى- بمعنى أنك لا تجد علمًا مستقلاً متميزًا عن اللاهوت. ولقد أدرك الآباء بالطبع التفرقة بين العقل والإيمان، بين النتائج العلمية ومعطيات الوحى، لكن لكى تفرق بين العقل والإيمان ليس من الضرورى أن تكون هى نفسها التفرقة الواضحة بين الفلسفة واللاهوت؛ الكتّاب والمدافعون عن المسيحية الذين كانوا شغوفين أن يبيّنوا الطابع المعقول للديانة المسيحية، فاستخدموا العقل لبيان على سبيل المثال، أنه ليس

(١) يقصد المؤلف المجلد الثالث من "أوكام حتى سوبرز" وهوالمجلد الذى نقوم الآن بإعداده مع الزميل الدكتور محمود سيد أحمد وسوف يصدر قريبا بإذن الله (المترجم).

ثمة سوى إله واحد، إلى هذا الحد يمكن أن يقال إنهم وراء موضوعات فلسفية، لكن كان هدفهم دفاعى (الدفاع عن العقيدة) وليس هدفًا فلسفيًا بالدرجة الأولى؛ حتى أن هؤلاء الكتاب تبنوا موقفًا عدائيا تجاه الفلسفة اليونانية- كان عليهم استخدام العقل لأغراض دفاعية- ووجهوا أنظارهم تجاه موضوعات اعتبروها منتمية إلى دائرة الفلسفة، لكن على الرغم من أننا نستطيع أن نعزل تلك الحجج والمناقشات التى تقع تحت عنوان الفلسفة فسوف يكون من العبث الفارغ أن ندّعى أن المدافعين عن المسيحية من هذا الطراز كانوا فلاسفة محترفين وربما استعار الواحد منهم من الفلاسفة إلى حد ما، لكنه نظر إلى "الفلسفة" على أنها ضلّت عن الحقيقة، ومن ثم أصبحت عدوًا للمسيحية. أما بالنسبة للكتاب المسيحيين الذين تبنوا موقفًا محببًا إليهم تجاه الفلسفة اليونانية، ولقد مال هؤلاء إلى النظر إلى الفلسفة اليونانية على أنها تمهيد للحكمة المسيحية؛ فالأخيرة لا تشمل فقط أسرار الإيمان الموحى بها، بل أيضا الحقيقة كلها عن العالم والحياة البشرية منظورًا إليها بعيون الرجل المسيحى. ولم يستخدم آباء الكنيسة العقل لفهم وتصحيح العبارات والدفاع عن معطيات الوحى بل أيضا لدراسة الموضوعات التى كان يدرسها فلاسفة اليونان ولقد ساعدوا ليس فقط فى تطوير اللاهوت، بل أيضا لتقديم مادة لبناء فلسفة تتفق مع اللاهوت المسيحى لكنهم كانوا لاهوتيين ومفسرين ولم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة إلا فى بعض الأحيان وبطريقة عارضة؛ وحتى عندما انشغلوا بالموضوعات الفلسفية فإنهم كانوا قد أتمّوا، إن صحَّ التعبير، الحكمة المسيحية الشاملة بدلاً من بناء مذهب فلسفى متميز أو فرع من أفرع الفلسفة، ويصدق ذلك حتى على القديس أوغسطين وعلى الرغم من أن المرء يمكن أن يعيد بناء فلسفة من كتاباته، فقد كان قبل كل شئ عالم لاهوت، ولم يكن متهمًا ببناء مذهب فلسفى بما هو كذلك.

أما آباء الكنيسة من أمثال القدس جريجورى أف نيسا، والقديس أوغسطين الذين استخدموا فى فلسفتهم عناصر مستمدة من الأفلاطونية المحدثة، فقد وجدوا فى الأفلاطونية المحدثة مادة ساعدتهم فى تطوير فلسفة للحياة الروحية التى أولوها باعتبارها مسيحيين وقديسين - اهتمامًا بالغًا ولقد كان من الطبيعى أن يتحدثوا عن

النفس وعن علاقتها بالبدن وعن صعودها إلى الله، بألفاظ تذكرك بقوة بالأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة لكن طالما أنهم لم يستطيعوا (وعلى أية حال لم يريدوا) أن ينظروا إلى صعود النفس إلى الله بتجريد من اللاهوت والوحى، فإن فلسفتهم التى ركزت كثيراً على النفس وصعودها إلى الله كان لابد لها أن تغزل وتتكامل مع لاهوتهم، أن دراسة مذهب القديس أوغسطين فى الإشراق على سبيل المثال، كمذهب فلسفى خالص ليس أمراً سهلاً، إذ الواقع أنه ينبغى النظر إليه فى ضوء مذهبه العام الذى يتعلق بعلاقة النفس بالله وصعودها إلى الله.

الموقف العام للآباء هو أنهم شرعوا فى العزف- إن صحَّ التعبير- على نغمة ما نسميه "بالمذهب الأوغسطينى" لقد كان القديس أنسلم على سبيل المثال لاهوتيا، غير أنه رأى أن وجود الله الذى أوحى بأسرار الديانة المسيحية يحتاج، بطريقة ما، إلى البرهنة عليه، ومن ثم فقد طور لاهوتًا طبيعيًا، رغم أنه سيكون من الخطأ أن نتصور أنه شرع فى وضع مذهب فلسفى منمق بما هو كذلك، "أومن سعيًا وراء المعرفة" من أجل العمل إلى الأمام وإلى الخلف، فالعمل إلى الأمام من معطيات الوحى وتطبيق الاستدلال على المعتقدات اللاهوتية لكى نفهمها بقدر الإمكان هو الذى أنتج اللاهوت الإسكولائى (المدرسى) والعمل إلى الخلف بمعنى دراسة الافتراضات السابقة للوحى يعمل على تطوير الأدلة على وجود الله غير أن الذهن الذى يعمل فى كل حالة هو فى الواقع ذهن رجل اللاهوت، حتى على الرغم من أنه فى الحالة الثانية يعمل داخل مجال الفلسفة وبمناهجها.

لقد ولقدت كتابات آباء الكنيسة بروح المذهب الأوغسطينى فكان شعارها "الإيمان من أجل المعرفة والتعقل" ويمكن أن تسمى أيضا روح الإنسان الذى يسعى للوصول إلى الله هذا الجانب من المذهب الأوغسطينى ظاهر بصفة خاصة عند القديس بونافنتيرا، الذى خطا فكره خطوات بالغة العمق لدرجة أنها أثرت فى روحانية المذهب الفرنسيسكانى فالإنسان يمكن أن يتأمل المخلوقات؛ العالم من الداخل، والعالم من الخارج ويميِّز الطبائع؛ غير أن معرفته لن تكون لها سوى قيمة ضئيلة ما لم يميز فى

الطبيعة "آثار الله" أو أن يميز فى داخله "صورة الله" فما لم يستطيع أن ينكشف العمل الإلهى بداخل ذاته، فى نفسه، العمل الإلهى الذى كان يختبئ هو نفسه لكنه أصبح واضحًا جليًا فى آثاره، وفى قوته ولا شك أن عددًا من الأوغسطينين يؤكد نظرة الإشراق على سبيل المثال بعيدًا عن المذهب المحافظ، واحترام التراث يمكن فى حالة رجل مثل القديس بونافنتورا كان الاحتفاظ بالمذهب شيئا أكثر من المحافظة على التراث، لقد قيل عن مذهبين: أحدهما ينسب الكثير إلى الله والآخر أقل، ويختار الرجل الأوغسطينى أحدهما وهو المذهب الذى ينسب الكثير إلى الله والقليل إلى المخلوقات، لكن ذلك لا يصدق إلا عندما نشعر بالمذهب ينسجم مع التجربة الروحية ويعبر عنها، ومن حيث مقدار ما ينسجم مع- ويمكن أن يتكامل مع- النظرة اللاهوتية العامة.

وإذا ما فهم المرء شعار "الإيمان سعيا وراء المعرفة والفهم" على أنه تعبير عن روح الأوغسطينية وكإشارة إلى مكانة الفلسفة فى ذهن الرجل الأوغسطينى فربما اعترض معترض قائلاً إن مثل هذا الوصف للمذهب الأوغسطينى واسع جدًا لدرجة أن المرء يمكن أن يصنّف المفكرين الأوغسطينين الذين لا يستطيع أحد أن يُطلق عليهم اسم الأوغسطينين على نحو معقول أن الانتقال من "الإيمان إلى الفهم" من اللاهوت الإسكولائى من ناحية إلى الفلسفة من ناحية أخرى ما هو نتيجة لواقعة أن المسيحية أعطيت إلى العالم كعقيدة موحى بها للخلاص، وليس كفلسفة بالمعنى الأكاديمى للكلمة ولا حتى كفلسفة اسكولائية، المسيحيون يؤمنون أولا وقبل كل شئ ثم بعد ذلك تأتى الرغبة فى الدفاع وتوضيح وفهم ما قد آمنوا به، ثم يعملوا على تطوير اللاهوت، والفلسفة لمساعدة اللاهوت ولقد كان ذلك بمعنى ما هو موقف لا فقط الكتاب المسيحيين الأول والآباء، بل أيضا موقف جميع المفكرين فى العصور الوسطى الذين كانوا فى البداية لاهوتين فقد آمنوا أولاً وقبل كل شئ ثم بعد ذلك حاولوا أن يفهموا، بل أن ذلك يصدق على القديس توما نفسه. لكن كيف يمكن للمرء أن يقول على القديس توما إنه أوغسطين؟! أليس من الأفضل أن نحصر لفظ "أوغسطيين" على نظريات فلسفية ما أن يفعل المرء ذلك حتى يجد وسيلة للتمييز بين الأوغسطينين وغير الأوغسطينين وإلا فإن المرء سوف يتورط فى خلط لا رجاء فيه.

هناك قدر كبير من الحقيقة فى هذا النزاع، ولابد من الموافقة على أنه لكى يكون قادراً على التفرقة بين الأوغسطينين وغير الأوغسطينين فيما يتعلق بمضمون فلسفاتهم، فمن المرغوب فيه أن نوضح أولاً وقبل كل شيء أن مذهب يكون المرء على استعداد لأن يعرف على أنه أوغسطيني ولماذا؟ لكنى أتحدث حاليا عن العلاقة بين اللاهوت والفلسفة، وبخصوص هذه النقطة أنا مؤكد- مع تحفظ هام نذكره باختصار، أنه ليس ثمة فارق جوهرى فى النظرة بين موقف القديس أوغسطين نفسه وبين الفلاسفة اللاهوتيين العظام فى القرن الثالث عشر ومن المؤكد أن القديس توما قد أقام تفرقة صورية ومنهجية بين الفلسفة واللاهوت تفرقة لم يجريها القديس جريجورى أف نيسا ولا القديس أوغسطين ولا القديس أنسلم لكن الشعار "أو من سعيا وراء المعرفة والتعقل" لا يقال عن موقف القديس توما. ومن ثم فإننى عند هذه النقطة سوف أصف القديس توما بأنه أوغسطيني. وأما بخصوص مضمون المذهب فإن على المرء أن يتبنى اتجاهًا آخر وهذا حق وكذلك فإن القديس بونافنتورا أقام تفرقة بين اللاهوت والفلسفة رغم أنه تعلق بنظريات تعرف بصفة عامة بأنها أوغسطينية، على حين أن القديس توما رفضها، وبالنسبة لهذه النظريات فإن المرء يستطيع أن يقول عن فلسفة بونافنتورا إنها "أوغسطينية" وفلسفة القديس توما أنها غير أوغسطينية. ومن ناحية أخرى فالقديس بونافنتورا- كما رأينا- يؤكد أكثر بكثير من القديس توما عدم كفاية الفلسفة المستقلة، حتى لقد قيل إن وحدة مذهب القديس بونافنتورا لابد أن نبحث عنها على المستوى اللاهوتى وليس على المستوى الفلسفى، وكذلك القديس توما نفسه لم يؤمن بالفلسفة المستقلة الخالصة فى الواقع الفعلى وفى الممارسة- مقتنعًا تماما، وهو - مثل القديس بونافنتورا كان لاهوتيا منذ البداية وهناك الكثير مما يمكن أن يقال بالنسبة لما قاله مسيو جلسون عن أن دائرة الفلسفة عند القديس توما هى دائرة ما يمكن أن يوحى به (بالمعنى الذى يستخدم فيه جلسون هذا اللفظ وليس بأى معنى كما هو واضح).

والتحفظ المهم الذى أشرتُ إليه فيما سبق هو ما يأتى: بناء على اكتشاف المؤلفات الكاملة لأرسطو. وتبنى القديس توما لفلسفته بمقدار ما يكون هذا التبنى متسقًا مع اللاهوت الأرثوذكسى، يقدم القديس توما المادة لقيام فلسفة مستقلة. وكما سبق أن

قلتُ عندما درسنا القديس توما فإن استخدام المذهب الأرسطى ساعد الفلسفة لأن تصبح واعية بذاتها، وأن تلهم الفلسفات الأخرى بعد الاستقلال عندما كانت المادة الفلسفية لا تفى بالغرض نسبيًا، كما هى الحال فى عصر الآباء، وفى القرون الأولى من العصر الوسيط، ويمكن أن يكون هناك تساؤل بسيط عن فلسفة مستقلة تشق طريقها ليس من الضرورى أن نتناول ظاهرة الجدل (الديالكتيك) بجدية تامة لكن ما إن أصبحت الأرسطية – التى ظهرت على الأقل كمذهب فلسفى كامل يقوم بذاته مستقلاً عن اللاهوت، ويظهر على المسرح، ويكتب الحق فى أن يكون هناك ولا مندوحة عن تقسيم الطرق من الناحية الأخلاقية لقد نمت الفلسفة وسرعان ما تطلب لنفسها حق الميلاد والتنزه خارج المنزل، لكن ذلك لم يكن فى نية القديس توما على الإطلاق، الذى لم يكن الاستفادة من الأرسطية فى بناء مركب فلسفى لاهوتى واسع يشكل فيه اللاهوت عمود القياس. ومع ذلك فالأطفال عندما يشبون عن الطوق لا يسلكون دائما كما يتوقع آباؤهم تماما أو كما يطلبون منهم أن يسلكوا: وهكذا نجد أن القديس ألبيرت الكبير، والقديس توما – يستفيدون، ويندمجون مع قدر متنام من المواد الفلسفية الجديدة، وطوال هذا الوقت وهم يربون طفلاً سرعان ما يشق طريقه الخاص. غير أن الرجال الثلاثة رغم أنهم يختلفون الواحد منهم عن الآخر فى نقاط كثيرة فى المذهب الفلسفى كانوا فى الواقع متفقين على المثل الأعلى للمركب المسيحى وهى تنتمى إلى **الدين** لا إلى **الفلسفة** ولو أراد المرء أن يعقد مقابلة بين مفكرى العصر الوسيط بخصوص نظرتهم للعلاقة بين اللاهوت والفلسفة فلابد للمرء ألا يقف كثيرا ليقابل بين القديس أنسلم والقديس بونافنتورا من ناحية مع القديس توما ومن ناحية أخرى حيث إن القديس أنسلم والقديس بونافنتورا والقديس توما وسكوت من ناحية والرشدية اللاتينية– وفى القرن الرابع عشر ومدرسة أوكام من ناحية أخرى ويقف الفلاسفة والمشاؤون الراديكاليون فى معارضة آباء الكنيسة واللاهوتين.

٢ – ما ذكرناه الآن توًا يثير سؤالاً حول "الفلسفة المسيحية" هل فى استطاعة المرء أن يتحدث عن "الفلسفة المسيحية" فى العصر الوسيط، وإذا صحَّ ذلك فبأى معنى؟! وإذا كانت الفلسفة مشروعة ومجال مستقل من الدراسات البشرية والمعرفة

(وهى مستقلة بمعنى أن للفلسفة منهجًا خاصًا وموضوعها الخاص) فلابد أن يظهر أنها ليست مسيحية ولا يمكن أن تكون، وسوف يبدو خُلفًا أن نتحدث عن "بيولوجيا مسيحية" أو "رياضيات مسيحية" فعالم البيولوجيا، وعالم الرياضيات يمكن أن يكون مسيحيًا لكن ليس علم البيولوجيا ولا علم الرياضيات عنده. وقل مثل ذلك بالنسبة للفيلسوف يمكن أن يكون مسيحيًا لكن ليس كذلك فلسفته، إذ إن فلسفته قد تكون صادقة أو متفقة مع المسيحية لكن المرء لا يستطيع أن يقول إن الدراسة العلمية مسيحية لأنها صادقة أو متفقة مع المسيحية وكذلك الرياضيات لا يمكن أن تكون وثنية أو إسلامية أو مسيحية على الرغم من أن علماء الرياضة يمكن أن يكونوا وثنيين أو مسلمين أو مسيحيين وكذلك الفلسفة لا يمكن أن تكون وثنية أو مسلمة أو مسيحية على الرغم من أن الفلاسفة يمكن أن يكونوا وثنيين أو مسلمين أو مسيحيين والسؤال الملائم للفرض العلمى هو ما إذا كان صادقًا أو كاذبًا تؤكده الملاحظة أو التجربة أو المنهج وليس ما إذا كان العالم الذى افترضه مسيحيا أو هندوسيا أو ملحداً، أما السؤال الملائم للنظرية الفلسفية عما إذا كان صادقًا أو كاذبًا مقنعًا لتفسير الوقائع التى فرضنا أنه يفسرها وليس ما إذا كان صاحبه مؤمنا بزيوس Zeus (كبير الآلهة عند اليونان) أو مسلمًا أو لاهوتيًا مسيحيًا أما القول بأن عبارة الفلسفة المسيحية عبارة مشروعة يعنى أنها فلسفة تتفق مع المسيحية ولو أنها كانت تعنى ما هو أكثر من ذلك فإن المرء يقصد الحديث عن فلسفة ليست ببساطة فلسفة وإنما هى فى جانب منها على الأقل لاهوت.

هذه وجهة نظر معقولة ومفهومة ومن المؤكد أنها تعبر عن جانب من جوانب موقف القديس توما الأكوينى تجاه الفلسفة وهو جانب عبَّر عنه فى تفرقته الصورية بين اللاهوت والفلسفة، فالفيلسوف يبدأ من المخلوقات أما عالم اللاهوت فهو يبدأ من الله مبادئ الفيلسوف هى تلك التى يميزها بنور العقل الطبيعى أما مبادئ عالم اللاهوت فهى آتية عن طريق الوحى والفيلسوف يدرس النظام الطبيعى واللاهوتى يدرس أساسًا نظام ما فوق الطبيعى، لكن لو أرد المرء أن يتوقف قليلا ليتعمق بدقة فى هذا الجانب من التومائية فسوف يجد المرء نفسه فى وضع صعب، فلم يعتقد القديس بونافنتور أن

أى ميتافيزيقا مقنعة لا يمكن إنجازها إلا فى ضوء الإيمان وأن النظرية الفلسفية للأفكار النموذجية- على سبيل المثال- ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالنظرية اللاهوتية عن العالم أيمكن للمرء إذن أن يقول إن القديس بونافنتورا لم يمكن له فلسفة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة أو أنه كان مفكرًا يستخرج العناصر اللاهوتية من العناصر الفلسفية؟ ولو صحّ ذلك ألا يغامر المرء بالحديث عن فلسفة بونافنتورا التى يصعب أن نقول إن القديس بونافنتورا نفسه كان على وعى بها كتعبير مقنع لفكرة ونواياه؟! ألا يمكن أن يكون أبسط من ذلك أن نقول إن فكرة القديس بونافنتورا عن الفلسفة كانت هى الفكرة عن الفلسفة المسيحية بمعنى المركب المسيحى العام الذى حاول الكتاب المسيحيون الأوائل إنجازه؟ من حق المؤرخ إن يتبنى هذه الوجهة من النظر وإذا تحدث المرء كما يتحدث الفيلسوف المقتنع بأن الفلسفة إما أنها تقف على أقدامها الخاصة أولا تكون فلسفة على الإطلاق، فإنه لن يوافق على وجود فلسفة مسيحية أو بعبارة أخرى إذا ما تحدث المرء كما يتحدث "التومائى" فسوف يكون ملزمًا بنقد أى تصور آخر مختلف عن الفلسفة لكن إذا تحدث المرء كمؤرخ ناظرًا إلى الموضوع من الخارج فسوف يدرك أن هناك تصورين للفلسفة الأول هو تصور القديس بونافنتورا وهو تصور الفلسفة المسيحية والثانى هو تصور القديس توما ودانزسكوت وهو تصور الفلسفة التى لا يكون من الصواب أن نقول عنها إنها مسيحية إلا بمعنى أنها تتفق مع اللاهوت ويستطيع المرء أن يقول من هذه الوجهة من النظر إن القديس بونافنتورا على الرغم من أنه أقام تفرقة صورية بين اللاهوت والفلسفة- فقد واصل تراث آباء الكنيسة بينما تلقت الفلسفة مع القديس توما براءة رسمية وبهذا المعنى كانت التومائية "حديثة" وهى تنظر إلى الأمام إلى المستقبل، لقد استطاعت التومائية كفلسفة ومذهب مكتف بذاته أن تدخل المنافسة والمناقشة مع الفلسفات الأخرى. وأن تصرف النظر عن اللاهوت الدجماطيقى تماما، فى حين أن الفلسفة المسيحية عند القديس بونافنتورا وأتباعه يصعب عليها أن تفعل ذلك أن فلسفة بونافنتورا الحقة تستطيع أن تتفق بالطبع مع الفلاسفة المحدثين فى نقاط جزئية كالأدلة على وجود الله مثلاً، إلا أن المذهب كله يصعب أن يدخل إلى المجال الفلسفى بحدود متساوية، بالضبط لأنه ليس مذهبا فلسفيا بل مركب مسيحى.

ومع ذلك ألا يوجد معنى يمكن إن نقول فيه إن فلسفات القديس أوغسطين والقديس بونافنتورا والقديس ألبيرت والقديس توما الأكويني– فلسفات مسيحية؟! إن المشكلات التى ناقشوها وضعها اللاهوت إلى حد كبير، أو بضرورة الدفاع عن الحقيقة المسيحية عندما ذهب أرسطو إلى القول بوجود المحرك الذى لا يتحرك. فإنه كان يجيب عن مشكلة وضعتها الميتافيزيقا (وأيضا وضعها علم الطبيعة) لكن عندما برهن القديس أنسلم والقديس بونافنتورا، والقديس توما الأكويني– فإنهم كانوا يريدون إظهار الأساس العقلى لقبول الوحى الذين يؤمنون به بالفعل. ولقد اهتم القديس بونافنتورا أيضا بنشاط الله المباطن داخل النفس وعلى الرغم من أن القديس توما الأكوينى استخدم حجة أرسطو فإنه لم يكن يجيب على مشكلة مجردة، كما أنه لم يكن مهتمًا ببيان أن هناك محركا لا يتحرك أو علة مطلقة للحركة، وإنما كان مهتمًا بإثبات وجود الله الوجود العظيم الذى كان يعنى قدرًا عظيمًا عند القديس توما أكثر من المحرك الذى لا يتحرك، ومن الطبيعى أنه يمكن النظر إلى حججه فى ذاتها ومن وجهة نظر فلسفية، ولابد أن يُنظر إليها على هذا النحو لكنه اقترب من المشكلة من منظور لاهوتى ونظر إلى وجود الله على أنه مسألة إيمان؛ وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أن القديس توما يتحدث يقينا عن الفلسفة أو الميتافيزيقا كعلم للوجود بما هو وجود، ورغم إعلانه أن المعرفة العقلية لله هى أعلى جانب فى الفلسفة وهى التى تؤدى إليها الأجزاء الأخرى فإنها يمكن بالقطع النظر إليها على أنها مقترحات لأرسطو وبكلمات أرسطو فى الخلاصتين (الخلاصة ضد الكفار، والخلاصة اللاهوتية) التى هى على جانب عظيم من الأهمية من الزاوية الفلسفية والزاوية اللاهوتية معًا، ولقد تابع النظام الذى يقترحه اللاهوت، فضلاً عن أن فلسفته كانت تتناسب جداً مع لاهوته بحيث يشكلان مركبًا ولم يقترب القديس توما الأكوينى من مشكلات الفلسفة بروح الأستاذ فى كلية الآداب بجامعة باريس، وإنما اقترب منها بروح عالم اللاهوت المسيحى، وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أرسطيته، وعلى الرغم من تكراره لعبارات أرسطو فإننى أعتقد أنه يمكن لنا أن نؤكد أنه بالنسبة لفلسفة القديس توما الأكوينى ليست دراسة كبيرة للوجود بصفة عامة كدراسة لله، والنشاط الإلهى، والآثار الإلهية بمقدار ما يأخذنا العقل الطبيعى

لدرجة أن الله يصبح مركز فلسفته مثلما أنه مركز لاهوته - نفس الإله- رغم أننا نبلغ بطرق مختلفة، ولقد سبق أن افترضتُ من قبل أن الشريعة أو الصورة عند القديس توما تعنى أن الفلسفة فى النهاية تشق طريها الخاص، وأنا أعتقد أن ذلك حق، لكن ذلك لا يعنى القول بأن القديس توما رأى أو رغب فى أن يفصل بين الفلسفة واللاهوت لكن حاول - على العكس أن يقيم مركبًا عظيمًا، وحاول أن يقوم بذلك كرجل لاهوت مسيحى وفيلسوف أيضا، ولا شك أنه نظر إلى ما ظهر له على أنه أخطاء وأوهام الفلاسفة فى القرون المتأخرة يرجع إلى حد كبير إلى تلك الأسباب التى جعلته يعلن أن الوحى ضرورة أخلاقية.

٣ - لقد سبق أن خصصنا أكثر من فصل للفلسفة عند القديس توما أكثر من أى فيلسوف أخر، وخيرًا فعلنا، ومادامت التومائية هى بغير شك أكبر مركب شامل عرضنا له فى هذا الكتاب وربما شددت على تلك الجوانب فى التومائية التى ليس لها أصل عند أرسطو، وفى رأيى أن على المرء أن يضع فى ذهنه مثل هذه الجوانب خشية أن ينسى أن التومائية هى مركب وليست ببساطة تبنى حرفى للأرسطية لكن التومائية مع ذلك يمكن بالطبع أن ينُظر إليها على أنها قمة السير فى حركة مسيحية الغرب نحو تبنى الاستفادة من الفلسفة اليونانية كما يمثلها أرسطو أما مسألة أن الفلسفة كانت فى عصر الآباء تعنى بالنسبة لجميع الأغراض والغايات الأفلاطونية المحدثة فالاستفادة من الفلسفة اليونانية يعنى عند آباء الكنيسة الاستعادة من الأفلاطونية المحدثة، فالقديس أوغسطين على سبيل المثال لم يعرف الشيء الكثير عن المذهب التاريخى عند أرسطو كشئ متميز عن الأفلاطونية المحدثة وفضلا عن ذلك فقد كان الطابع الروحى عند الأفلاطونية المحدثة راق لذهن الآباء أما القول بأن مقولات الأفلاطونية المحدثة ينبغى أن تستمر حتى تسيطر على الفكر المسيحى فى الفترة الأولى من العصر الوسيط- كان مسألة طبيعية من واقعة أن الآباء قد استفادوا منها وأنهم ركزوا على السمعة الطيبة التى كانت تحيط بمؤلفات ديونسيوس المنحول الذى كان يعتقد أنه تحول إلى المسيحية على يد القديس بولس. وفضلاً عن ذلك فعندما أصبحت مجموعة مؤلفات أرسطو فى المتناول عن طريق الترجمات اللاتينية عن اليونانية والعربية، فإن

الاختلافات بين المذهب الأرسطى الأصيل والأفلاطونية المحدثة الصحيحة لم تكن واضحة تماما فهى لم تعرف بشكل واضح طالما أن "كتاب العلل" وكتاب "أصول الثيولوجيا" قد نُسبا إلى أرسطو لاسيما أن الشراح المسلمين العظام أنفسهم قد نقلوا عن الأفلاطونية المحدثة أما أن أرسطو قد نقد أفلاطون فقد كان ذلك واضحاً تماما عن كتاب الميتافيزيقا لكن طبيعة النقد بدقة وبحاله لم يكن واضحاً إلى هذا الحد أن تبنى أرسطو والاستفادة منه لم يكن يعنى من ثم سلب ورفض الأفلاطونية المحدثة بأسرها وعلى الرغم من أن القديس توما قد عرف أن "كتاب العلل" ليس كتاباً لأرسطو ففى استطاعة المرء أن ينظر إلى تفسيره لأرسطو بطريقة تتفق مع المسيحية ليس فقط لأن تفسيره جيد (كان كذلك من وجهة نظر أى إنسان مسيحيًا كان أو مؤرخا) بل أيضا كتابع للتصور العام لأرسطو فى عصره؛ ومن المؤكد أن القديس بونافنتورا اعتقد أن نقد أرسطو لأفلاطون يتضمن رفضا للمثال النموذجي (وفى رأيى أن القديس بونافنتورا كان على حق تماما) غير أن القديس توما لم يكن يعتقد ذلك وبالتالى قام هو بتفسير أرسطو، وربما مال المرء إلى الظن بأن القديس توما قام ببساطة بتبييض وجه أرسطو لكن ينبغى على المرء ألا ينسى أن أرسطو عند القديس توما كان يعنى أكثر مما يعنيه أرسطو عند المؤرخ الحديث للفلسفة اليونانية فقد كان إلى حد معين على الأقل، كما يرى أرسطو فى عيون شراحه والفلاسفة الذين لم يكونوا أرسطيين خُلَّص حتى الأرسطيين المتطرفين من أمثال الرشدية اللاتينية لم يكونوا أرسطيين خُلَّص بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وإذا ما تبنى المرء هذه النظرة فسوف يجد أن من السهل كيف يمكن لأرسطو أن يظهر للقديس توما على أنه "الفيلسوف" وسوف يتحقق المرء من أنه عندما قام القديس توما بتعميد الأرسطية فإنه لم يستبدل الأرسطية بالأفلاطونية المحدثة لكنه أكمل عملية استيعاب الفلسفة اليونانية التى بدأت فى الأيام الأولى عن العصر المسيحى. وفى استطاعتنا أن نقول بمعنى ما إن الأفلاطونية المحدثة، والأوغسطينية والأرسطية، والفلسفات الإسلامية واليهودية جاءت معًا وانصهرت فى التومائية لا بمعنى أنها عناصر منتقاة قد تمَّ اختيارها متجاورة بطريقة آلية بل بمعنى الانصهار الحقيقى فى مركب تمَّ إنجازه تحت توجيه أفكار أساسية معينة وهكذا نجد أن التومائية بالمعنى الكامل لها هى مركب اللاهوت المسيحى والفلسفة اليونانية (الأرسطية متحدة مع عناصر أخرى، أو الأرسطية وقد تمَّ تأويلها فى ضوء فلسفة

متاخرة) التى ينظر منها إلى الفلسفة فى ضوء اللاهوت، واللاهوت ذاته قد تمَّ التعبير عنه إلى حد معقول، فى مقولات مستمدة من الفلسفة اليونانية خصوصاً من أرسطو.

لقد أكدتُ أن التومائية هى مركب اللاهوت المسيحى والفلسفة اليونانية التى قد تبدو أنها تضمنت تلك التومائية بالمعنى الضيق، أعنى كما تدل ببساطة على أن الفلسفة التومائية هى مركب الفلسفة اليونانية، وأنها ليست شيئًا آخر سوى الفلسفة اليونانية ويبدو أولا أن من الأفضل أن نتحدث فى البداية عن الفلسفة اليونانية بدلاً من الحديث عن الأرسطية لسبب بسيط هو أن فلسفة القديس توما كانت مركبًا من الأفلاطونية (مستخدمين اللفظ بأوسع معنى بحيث يشعل الأفلاطونية المحدثة) والأرسطية على أن المرء لا يَنسى أن الفلسفات الإسلامية واليهودية كانت هى أيضا مؤثرات مهمة فى تكوين فكره، وفى المجلد الأول من كتابى "تاريخ الفلسفة" ذهبت إلى أن أفلاطون وأرسطو ينبغى النظر إليهما على أنهما مفكران تكميليان - من بعض الجوانب على الأقل- وأن المطلوب هو المركب ولقد أنجز القديس توما هذا المركب، وليس فى استطاعتنا أن نتحدث عن فلسفته على أنها أرسطية ببساطة، وإنما هى بالأحرى الفلسفة اليونانية وقد أنسجمت وتناغمت مع اللاهوت المسيحى وفى **المقام الثانى**: التومائية هى مركب حقيقى وليست مجرد تجاور لعناصر متنافرة، فمثلا القديس توما لم يحتم بالتراث الأوغسطينى الأفلاطونى- الأفلوطينى بما فيه من أفكار نموذجية متجاورة مع المذهب الأرسطى فحسب فى صورته الجوهرية أعطى كل عنصر وضعه الأنطولوجى، جاعلاً من الصورة الجوهرية تابعًا للفكرة النموذجية ومفسرًا بأى معنى يحق للمرء أن يتحدث عن أفكار "فى الله". ومن ناحية أخرى لو أنه تبيّن فكرة المشاركة الأفلاطونية (أصلا) فإنه لم يستخدمها بطريقة تجعلها تصطدم مع العناصر الميتافيزيقية فى ميتافيزيقاه ولقد ذهب القديس أوغسطين إلى ما وراء "الصورة الهيولانية" الأرسطية ليميز فى تفرقة حقيقية[1] بين الماهية والوجود تطبيق

---

(١) وقد ترجمناه إلى العربية بعنوان "اليونان... وروما" وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومى للترجمة عام ٢٠٠٢) العدد رقم ٤٣٦ (المترجم).

أشد عمقًا لمبدأ القوة والفعل ولقد مكنته هذه التفرقة ليستخدم الفكرة الأفلاطونية للمشاركة لتفسير الوجود المتناهى بينما نظرته - فى الوقت نفسه- لله كوجود فى ذاته بدلاً من أن يكون المحرك الذى لا يتحرك المحض مكنته من استخدام فكرة المشاركة بتلك الطريقة ليس راحة لفكرة الخلق التى لا وجد لها عند أفلاطون ولا عند أرسطو. وليس ثمة ما يدعو للقول بأن القديس توما لم يأخذ فكرة المشاركة بمعناها الكامل كمقدمة الفكرة الكاملة المشاركة لا يمكن تحصيلها إلا بعد البرهنة على وجود الله غير أن مادة تطوير هذه الفكرة قدمتها التفرقة الحقيقية بين الماهية والوجود.

٤ - قد تبدو بعض وجهات النظر التى أخذنا بها فى هذا الكتاب متناقضة إلى حد ما غير أن المرء لابد أن يتذكر أنه يمكن تبنى وجهات نظر مختلفة بخصوص تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط أو بخصوص تاريخ الفلسفة فى أى عصر وبغض النظر عن واقعة أن المرء سوف يبنى على نحو طبيعى وجهة نظر مختلفة ويفسر تطور الفلسفة فى ضوء مختلف تبعًا لمذهب المرء إذا ما كان تومائيا أو من أتباع سكوت، أو كانط أو هيجل، أو ماركس أو الوضعية المنطقية وأنه لمن الممكن حتى بالنسبة لنفس الرجل أن يميز المبادئ المختلفة، أو الأنماط المختلفة من التفكير، ولن يتمكن من رفض أى منها طواعية على أنها غير مشروعة تماما كما أنه لن يكون مستعدًا أن يدعى الحقيقة والكفاية التامة لأى منها.

وهكذا فإن من الممكن من وجهة نظر معينة مشروعة تماما أن تتبنى النمط المتتابع من التفسير ومن الممكن أن تنظر إلى استيعاب واستخدام المفكرين المسيحيين للفلسفة اليونانية كبداية من الصفر من الناحية العملية فى السنوات المبكرة من العصر المسيحى وعلى أنها تتنامى وتتزايد مع خلال فكر الآباء حتى المذهب الاسكولائى (المدرسى) للعصور الوسطى المبكرة، وهى تثرى فجأة- إذا تحدثنا بطريقة نسبية- من خلال الترجمات من اللغة العربية، وكيف تتطور خلال وليم "أوفينجو" والإسكندر أف هليس، والقديس بونافنتورا والقديس ألبيرت الكبير حتى وصلت إلى ذروتها عند مركب القديس توما. وتبعًا لهذا الخط من التفسير سوف يكون من الضرورى أن ننظر إلى

فلسفة القديس بونافنتورا على أنها مرحلة فى تطور التومائية وليس كفلسفة موازية متنافرة معها. ولابد للمرء أن ينظر إلى إنجاز القديس توما لا على أنه تبنى أرسطو بدلاً من القديس أوغسطين، أو الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة بل بالأحرى ملتقى ومركب التيارات المختلفة فى الفلسفة اليونانية، والفلسفة الإسلامية واليهودية مثلما أن بها أفكاراً أصيلة ساهم بها مفكرون مسيحيون ولابد للمرء أن ينظر إلى فلسفة العصر الوسيط قبل القديس توما لا على أنها أوغسطينية كضد للأرسطية وإنما على أنها اسكولانية ما قبل التومائية أو أنها اسكولانية العصور الوسطى المبكرة. ويبدو لى أن خط التفسير مشروع تماما، وله الميزة الكبرى فى أنه لم يؤد إلى تشويه فكرة التومائية بوصفها أرسطية خالصة ولابد أن يكون من الممكن ومن المشروع النظر إلى التومائية على أنها أفلاطونية بطابع أرسطى بدلاً من النظر إليها على أنها أرسطية بطابع أفلاطونى ما سبق أن قلناه عن الطابع "التركيبى" للتومائية وعلاقتها باليونان والفلسفة الإسلامية والفلسفة بصفة عامة بدلا من الأرسطية بصفة خاصة يدعم هذا الخط من التفسير الذى أوحى به أيضا ما سبق أن قلناه فى المجلد الأول من كتابنا هذا عن تاريخ الفلسفة فيما يتعلق بالطابع التكميلى للفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية.

ومن ناحية أخرى فلو أن المرء تابع هذا الخط من التفسير حصريا فإن المرء يقوم بمخاطرة الفقدان التام لثراء التنوع للفلسفة فى العصر الوسيط وفردية الفلاسفة المختلفين لم تكن روح القديس بونافنتورا هى نفسها مثل روح "روجر بيكون" ولا هى نفسها روح القديس توما، ولقد قام المؤرخون الفرنسيون بخدمة عظيمة عندما لفتوا الأنظار للعبقرية الخاصة عند المفكرين الأفراد. وهذا التفرد لفلاسفة العصر الوسيط ينبغى أن نحييه من منظور أن المفكرين المسيحيين قد شاركوا فى الخلفية اللاهوتية العامة لدرجة أن اختلافاتهم الفلسفية تمَّ التعبير عنها داخل مجال محصور نسبيًا مع نتيجة تقول إن الفلسفة فى العصر الوسيط قد تبدو مؤلفة من سلسلة من التكرار حول مجموعة من النقاط البارزة وسلسلة من الاختلافات حول نقاط تافهة نسبيا لو قال قائل ببساطة إن القديس بونافنتورا قد سلم بإشراق خاص، وأن القديس توما رفضه.. فإن الاختلاف وبينهما لن يكون حاضراً أو ذا فائدة كبيرة مثلما كان يمكن أن يحدث لو أن

نظرية القديس بونافنتورا فى الإشراق قد ارتبطت بفكره الشامل، وإذا ما أنكر القديس توما أى ضرب من الإشراق الخاص كما يُرى فى خلفية مذهبه بصفة عامة لكن المرء يمكن أن يصور الفكر الشامل عند بونافنتورا أو المذهب العام عند القديس توما دون أن يتغاضى عن الروح الخاصة لكل مفكر، وربما كان من الصواب أن نقول كما ذكرتُ فى بداية هذا الكتاب إن مسيو جلسون بالغ فى الاختلافات بين القديس بونافنتورا والقديس توما الأكوينى، وأنه من الممكن أن ننظر إلى فلسفة القديس بونافنتورا فى مرحلة تطور التومائية بدلاً من القول بأنها فلسفة موازية ومختلفة، لكن من الممكن أيضا لرجال مختلفين أن يكون لهم تصورات مختلفة عما هى الفلسفة. وإذا لم يقبل شخص ما وجهة نظر التومائية فإنه من المرجح أكثر ألا يميل إلى النظر إلى بونافنتورا على أنه "توما" غير كامل أكثر مما يميل الرجل الأفلاطونى إلى النظر إلى أفلاطون على أنه أرسطو غير كامل. وفى ظنى أن من الخطأ الإصرار كثيراً على نمط الخط الطولى من التفسير؛ على أن يستبعد نمط التفسير الذى يمثله جلسون على أنه غير مشروع، أو العكس الإصرار على الخصائص الفردية، وأرواح المفكرين المختلفين، على أن يفقد نظرة التطور العام لفكره نحو المركب الكامل أن من الصعب أن يؤدى ضيق الرؤية إلى فهم مقنع.

ومن ناحية أخرى على حين أنه من الممكن النظر إلى تطور فلسفة العصر الوسيط على أنه تطور نحو المركب التومائى، وإلى النظر إلى الفلسفات فيما قبل التومائية على أنها مراحل فى هذا التطور، وعلى حين أنه يمكن التركيز أكثر على خصوصيات الفلسفات المختلفة، وعلى العبقرية المختلفة لكل مفكر فإن من الممكن أيضا النظر بغير أكترات إلى الخطوط العامة المختلفة فى التطور وهكذا نجد أنه من الممكن أن نفرق بين الأنوا ع المختلفة من "الأوغسطينية" بدلا من أن نقنع بحقيقة واحدة، فالتمييز مثلاً بين الأوغسطينية الفرنسيسكانية النموذجية للقديس بونافنتورا، وبين الأوغسطينية الأرسطية عند ريتشارد أف ميدلستون، أو الأوغسطينية السينوية عند هنرى الجينى، وإلى حد ما، عند دانز سكوت، أن من الممكن تتبع مؤثرات ابن سينا فى فكر العصر الوسيط، ومؤثرات ابن رشد، وابن جبرول إذا حاولنا أن نقيم تصنيفا مناظراً ومن ثم فعبارات

مثل: الأوغسطينية السينوية، والأوغسطينية الجبرولية، والسينوية اللاتينية التى يستخدمها المؤرخون الفرنسيون والبحث عن مثل هذه المؤثرات من المؤكد أنه ذو قيمة، غير أن التصنيف الذى يؤدى إليه مثل هذا البحث لا يمكن النظر إليه على أنه كامل أو تام وعلى أنه تصنيف كامل تماما لفلسفات العصر الوسيط طالما أن الإصرار على مؤثرات اتجاهات الماضى لغموض الإسهامات الأصلية، فى حين أنها تعتمد إلى حد كبير على نقاط فلسفته التى يمكن أن تكون فى ذهن المرء سواء صنف المرء الفيلسوف على أنه يندرج تحت تأثير ابن سينا أو ابن رشد أو ابن جبرول.

ومن ناحية أخرى فى استطاعة المرء أن ينظر إلى تطور فلسفة العصر الوسيط من زاوية علاقة الفكر المسيحى "بالمذهب الإنسانى Humanism" وبالفكر اليونانى وبالثقافة، والعلم بصفة عامة، وهكذا إذا كان القديس بطرس الدميانى ممثلاً للموقف السلبى تجاه المذهب الإنسانى فإن القديس ألبيرت الكبير وروجر بيكون يمثلون الاتجاه الإيجابى فى حين أنه من وجهة نظر سياسية فإن التومائية تمثل توافق وانسجام النزعة الطبيعية والإنسانية مع ما فوق الطبيعة، التى هى غائبة فى النظرية السياسية المميّزة عند جيل الرومانى ومن ناحية أخرى فالقديس توما فى الجانب الأكبر ينسب النشاط الإنسانى إلى المعرفة والفعل إذا ما قورن ببعض الفلاسفة السابقين عليه وبعض المعاصرين له، ويمكن أن يقال إنه يمثل النزعة الإنسانية.

والخلاصة أن فلسفة العصر الوسيط يمكن النظر إليها من وجهات نظر وزوايا كثيرة لكل منها ما يبررة، وينبغى النظر إليها علي هذا النحو إذا ما أراد المرء أن يبلغ أى نظرة مقنعة عنها، لكن أى دراسة أوسع عن الفلسفة فى العصر الوسيط بصفة عامة لابد أن يتحفظ حتى يصل إلى الخاتمة فى المجلد القادم (المجلد الثالث) عندما تناقش فلسفة القرن الرابع عشر؛ أما فى المجلد الحالى فإن المركب العظيم للقديس توما من الطبيعى – وبحق– أن يشغل المركز الرئيسى رغم أن– كما سبق أن رأينا – فلسفة العصر الوسيط وفلسفة القديس توما ليستا مترادفتين لقد كان القرن الثالث عشر قرن الفكر النظرى، فقد كان قرنا غنيًا بشكل استثنائى فى عدد المفكرين

النظريين لقد كان قرن المفكرين الأصلاء الذين لم يصبح فكرهم بعد متجمداً فى تراث دجماطيقى لمدارس فلسفية لكن على الرغم من أن المفكرين العظام فى القرن الثالث عشر اختلف الواحد منهم عن الآخر، فى نظرياتهم الفلسفية وانتقد الواحد منهم الآخر فقد فعلوا ذلك من خلفية القبول العام للمبادئ الميتافيزيقية؛ ولابد للمرء أن يميّز النقد المتعلق بتطبيق المبادئ الميتافيزيقية المقبولة عن نقد الأسس ذاتها للمذاهب الميتافيزيقية فالنقد الأول يمارس جميع المفكرين النظريين فى العصور الوسطى، فى حين أن النقد الثانى لم يظهر إلا فى القرن الرابع عشر، ولقد انهيت هذا المجلد بدراسة لدانز سكوت الذى يمثل من وجهة نظر التسلسل التاريخى همزة الوصل بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر لكن حتى إذا استطاع المرء أن يميز فى فلسفته البدايات الباهتة لروح راديكاليه أكثر لنقد الذى تتسم به الحركة الأوكامية فى القرن الرابع عشر، ولا يتضمن نقده لمعاصريه والسابقين عليه لا يتضمن إنكاراً للمبادئ الميتافيزيقية المقبولة بصفة عامة فى القرن الثالث عشر. وإذا نظرنا إلى الخلف فى العصور الوسطى فربما كنا نميل إلى أن نرى فى مذهب دانز سكوت جسراً بين القرنين: بين عصر القديس توما وعصر وليم أوكام، غير أن من المؤكد أن أوكام نفسه لم ير فى سكوت روحا للقربى- أو شائج قربى- وأنا أعتقد أنه حتى لو أن فلسفة سكوت قد مهّدت الطريق لنقد راديكالى أكثر فإنه لابد من النظر إلى مذهبه على أنه آخر المركبات النظرية العظيمة فى العصور الوسطى. ومن الصعب أن ننكر - فى اعتقادى- أن آراء معينة لسكوت فى السيكولوجيا العقلية وفى اللاهوت الطبيعى، وفى الأخلاق، تتطلع إلى الأمام لنقد أوكام للميتافيزيقا، ونظرة أوكام الخاصة لطبيعة القانون الأخلاقى، لكن لو أن المرء نظر إلى فلسفة سكوت فى ذاتها، دون الإشارة إلى المستقبل الذى نعرفه، لكن الذى لم يكن يعرفه هو، لكان لزاماً علينا أن نتحقق من أنه هو نفسه مذهب ميتافيزيقى إلى حد كبير مثله مثل أى مذهب كبير فى القرن الثالث عشر، ويبدو لى أن مكانة سكوت إنما توجد فى هذا المجلد أكثر مما توجد فى المجلد القادم، وإنى لآمل فى المجلد القادم أن أدرس الفلسفة فى القرن الرابع عشر، وفلاسفة عصر النهضة، والعمل على إحياء الإسكولائية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

ملحـــق رقم (١)

أسماء الشرف التى أطلقت فى العصور الوسطى على الفلاسفة الذين درسناهم فى هذا المجلد :

اسم الفيلسوف	اللقب	الترجمة
RHABANUS MAURUS:	Praeceptor Germaniae.	المعلم الحق
ABELARD:	Peripateticus palatinus.	معلم القصر (البلاط)
ALAN OF LILLE	Doctor universalis .	الدكتور الجامع
AVERROES:	Commentator	الشارح
ALEXANDER OF HALES:	Doctor irrefragibilis.	الدكتور الصلد
ST. BONAVENTURE:	Doctor seraphicus.	الدكتور سروفيل
ST. ALBERT THE GREAT:	Doctor universalis.	الدكتور الشامل
ST. TEOMAS AQUINAS:	Doctor angelicus and Doctor communis	الدكتور الملائكى الدكتور الشامل
ROGER BACON:	Doctor mirabilis.	الدكتور المعجز
RICHARD OF MODDLETON:	Doctor solidus.	الدكتور الصلب
RAYMOND LULL:	Doctor illuminates.	الدكتور المنير
GILES OF ROME:	Doctor fundatissimus.	الدكتور المؤسس
HENRY OF GHENT:	Doctor solemins.	الدكتور المبجل
Duns scouts:	Doctor subtilis.	الدكتور الجميل الرقيق

ملحـــق رقـم (٢)

موجز للمراجع

General Works on mediaeval Philosophy

GRÉHIER, E. Histoire de la Philosophie: tome I, l'antiquite et le moyen âge. Paris, 1943.

CARLYLE, R. W. & A.J. History of Mediaeval political Theory in the West. 4 vols. London, 1903- 22.

DEMPF, A. Die Ethik des Mittrlalters. Munich, 1930. Metaphysik des Mittelalters. Munich, 1930.

DE WULF, M. Histoire de la philosopie mèdièval. 3 vols, Louvain, 1934-47 (6th edition). English translation of first two vols. By E.C. Messenger, London, 1935-8 (3rd edition).

GEYER, B. Die patristische und scholastische philosophie. Berlin, 1928. (This is the second volume of the revised edition of Ueberweg).

GILSON, E. La philosophie au moyen âge. Paris, 1944 (2 nd edi- tion, revised and augmented) English translation- 1936. L'esprit de la philosophie mèdièval. 2 vols, Paris, 1944. (2 nd edition).

Études de philosophie mèdièval. Strasbourg, 1921.

The Unity of philosophical Experience, London, 1938.

Reason and Revelation in the Middle Ages. New York, 1939.

GRABMANN, M. Die Philosophie des mittelalters. Berlin, 1921. Mittelalterliches Geistesleben. 2 vols Nunich, 1926. And 1936.

GRUNWALD, G. Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der hochscholstik. Munster, 1907.

(Beitrage zur Geschichte der philosophie und Theologie des Nittelalters, 6,3)

HAURÉAU, B. Histoire de la philosophie scolatique. 3 vols. Paris, 1872-80.

HAWKINS, O. Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. Tome I: priblemes de Psychologir. Louvian, 1942. Tome 2: problèms de Morale, 1948.

Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prèlèces- seurs. Bruges, 1931 (2 nd edition).

PICAVET, F. Esquisse d'une histoire gènèerale et comparèe des philo- sophies medievales. Paris, 1907 (2 nd edition).

Essais sur l'histoire gènèrale et comparèe des theologies et des philosophies mèdièvales. Paris,1913.

A SHORT BIBLIOGRAPHY

ROMEYER, B, La Philosophie chrètienne jusqu'? Descartes, 3 vols, Paris, 1935-7.

RUGGIERO, G. DE. La filodofina del cristianesimo. 3 vols. Bari.

STOCKL,A. Geschichte der philodophie des Mittelalters. 3 vols. Mainz, 1864-6.

VIGNAUX, P. La pensèe au moyen âge. Paris, 1938.

Xhapter II: The Patristic Period

(a)Texts: General collections of

Migne (edit.), Patrologia Graeca. Paris.

Migne (edit.), Patrologia Latina. Paris.

Die gtiechischen christlichen Schrigtsteller der ersten drei jahrhun- derte, Leopzig.

Corpus scriptorium ecclesiasticorum Latinorum. Vienna.

Ante - Nicene Christian Library, Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. Edinburgh.

A Library of the Fathers (English translations). Ocford.

Ancient Christian Writers: the works of the Fathers in Translation. Westminster, Maryland, U.S.A. 1946. (edit. J. Quasten and J.C. Flumpe).

(b) Particular Texts.

ARISRIDES. Apology. In zwei griechische A Pologeten, J. Geffcken. Leipzig. 1907.

Apology. In Texte und Untersuchungen, IV. E. Hennecke (edit.) Leopzig 1893.

ARNOBIUS. Libri 7 adversus gentes. Appended to Lactantii opera omnia (L.C. Girmiani). Paris, 1845.

ATHENAGORAS, Apology. In Zwei griecchische Apologeten. J.Geffcken. Leipzig, 1907.

Libellus pro Christianis and Oratio de resurrection cadaverum in Texte und Untersuchungen, IV. E. Schwartz (edit.) Leipzig, 1891.

CLEMENT Of ALEZANDRIA. The Exhortation to the Greeks, etc.

G.W. Butterworth (edit.) London, 1919.

EUSEBIUS. The Proof of the Gospel (Demonstratio Euangelica) 2 vols.

W.J. Ferrar (edit). London, 1920.

GREGORY OF NYSSA, ST. The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa. J.H. srawley (edit.). London, 1917.

La Crèation de l'homme. J. Laplace and J. Ganièlou, Paris, 1943.

HIPPOLYTUS. Philosohumena. 2 vols. F. Legge (edit.). London, 1921.

APPENDIZ II

IRENAEUS, ST. The Treatise of Irenaeus of Lugdunum again Heresies. F.R. Montgmery Hitchcock (edit.). London.

JUSTIN MARTYR, ST. The Dealogue with Trypho. A. L. Wi (edit.). London, 1930.

LACTANTIUS. Opera omnia. L.C. Firmiani. Paris, 1843.

MINUCIUS GELIX. The Octavius of Minucius Felix. J.H. (edit.). London (no date).

ORIGEN. Homèlies sur la Genèse. L. Doutreleau (edit.). Paris, Origen on First Principles. G.W. Butterworth London. 1936.

TATIAN. Oratio ad Graecos. In texte und Untersuchumgen E. Schwartz (edit.). Leipzig, 1888.

TERTULLIAN. Tertullian concerning the Resurrection of the A. Souter (edit.). London, 1922.

Tertullian against Praxeas. A. Souter (edit.). Lo 1920.

Tertullian's Apology. J.E.B. Mayer (edit.). bridge, 1917.

Other Works

ARNOU, R. De "platonismo" Patrum. Rome, 1935.

BALTHASAR, HANS VON. Prèsence et pensèe. Essai sur la philos religieuse de Grègoire de Nysse. Paris. 1943.

BARDY. G, Clèment d'Alexandrie. Paris. 1926.

BAYLIS, H. J. Minucius Felix. London, 1929.

DANIÉLOU, J. Platonisme et thèologie mystique. Essai doctrine spirituelle de saint Grègoite de Nysse. Paris, 194.

DIEKAMP, F. Die Gotteslehre des helilgen Gregor voon N Munster, 1896.

ERMONI. V. Sanit Jean Damascène. Paris. 1904.

FAIRWEATHER. W. Origen and the Greek Patristic Philos London, 1901.

FAYE, E, DE. Fnostiques et gnosticisme. Paris, 1925 *2 nd edit).

HITCHCOCK. F.R. MONRFOMERY. Irenaeus of Lugdunum. Bridge, 1914.

LEBRETON, J. Histoire du dogme de la Trinitè. Paris, 1910.

MONDÉSERT, C. Clèment d'Alexandrie, Lyons, 1944.

MORGAN, J. The Importance of Tertullian in the developme Christian dohma. Londom, 1928.

PICHON, R. Étude sur les mouvements philosophiques et relig sous le règne de Constantin. Paris, 1903.

PRWSTIGE, G. L. God in Patristic Thought. London, 1936.

PUECH, A. Histoire de la literature grecque chrètienne deoui origins jusqu'a la fin du IVE siècle. 3 vols. Paris, 1928-30.

RIVIERE, J. Saint Basile. ?vêque de Cèsarèe, Paris, 1930.

A SHORT BIBLIOGRAPHY

THAMIN, R. Saint Ambroise et la morale chrètienne au IVE siècle Paris, 1895.

Chapters III- VIII: St. Augustine

Texts

Patrologia Latina (Migne). Vols. 32-47.

Corpus scriptorium ecclesiasticorum latimorum, vols. 12, 25, 28,33, 34, 36, 40, 41-4, 51-3, 57, 58, 60, 63.

City of God. 2 vols. (Everyman Edition). London, 1945.

Confessions. F.J. Sheed. London, 1943.

The Letters of St. Augustine. W. J. Sparrow- Simpson (edit.). London, 1919.

Studies on Augustine.

BARDY, G. Saint Augustine's Paris. 1949 (6th edition)

BOURKE. V.J. Augustine's Quest of Wisdom. Milwaukee, 1945.

BOYER. C. Christianisme et nèo- platonisme dansla formation de saint Augustin. Paris, 1920.

L'idèe de vèritè dans la philosophie de saint Augustin. Paris, 1920.

Essais sur la doctrine de saint Augustin. Paris, 1932.

COMBES. G. La doctrine de saint Augustin. Paris, 1927.

FIGGIS. J. N. The political Aspects of St. Augustine's City of God. London, 1921.

GILSON, E. Introduction É l'ètude de saint Augustin. Paris, 1943 (2 nd edition).

GRABMANN, M, Der G?ttliche Grund menschlicher Wahrheitser- kenntnis nach Augustinus and Thomas von Aquin. Cologne, 1924.

Die Grundgedanken des heliigen Augustinus über Seele und Gotl. Cologne, 1929 (2 nd edition).

HENRY, P. L'extase d'Ostie. Paris, 1938.

HESSEN, J. Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1931.

LE BLOND, J. M. Les conversions de saint Augustin Paris, 1948.

MARTIN, J. La doctrine Sociale de saint Augustin.. paris, 1921. Saint Augustin. Paris, 1923 (2 nd edition).

MAUSBACH, J. Die Wthik des heliigen Augustinus 2 vols. Freiburg, 1929 (2 nd edition).

MESSWNGER, E. C. Evolution and Theology. London, 1931. (For Augustine's theory of rationes seminales)

MUNOZ VEGA, P. Introduccion a la sintesis de san Augustin. Rome, 1945.

PORTALI?, E. Augustin, saint. Dictionnaite de thèologie catholique, vol, I, Paris, 1902.

SWITALSKI, B. Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine. New York, 1946.

APPENDIX II

Publications for 15th centenary of St. Augustine.

A Monument to St. Augustine. London, 1930.

Aurelius Augustinus. Cologne, 1930.

S. Agostion. Milan, 1931.

?tudes sur S. Augustin. Archives de Philosophie, vol. 7, cahier paris, 1930.

Religion y Cultura. XV Centemario de la Muerte de San Augustin Madeid, 1931.

Mèlanges augustiniens. Paris, 1930.

Miscellanea agostiniana. 2 vols. Rome, 1930- 1.

Chapter IX: The pseudo- Dionysius

Texts

Patrologia Graece, Vols. 3-4.

Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystic Theology. C.E. Rolt (edit.). London, 1920.

Chapter X: Boethius, Cassiodorus, Isidore

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols. 633-4 (Boethius), 69-70 (Cassiodoru) 81-4 (Isidore).

BOETHIUS. The Theological Tractates and The Conolation philosophy. H. F. Stewart and E.K. Tand (edit.) London, 1926.

De Consolatione Philosophiae. A. Fortescue (edit.) London, 1925.

Studies

BARRETT, H. M. Boethius: Some Aspects of his Times and W Cambridge, 1940.

PATCH, H. R. The Tradition of Boethius, a Study of his Importan in Medieval Cultre. New York, 1935.

RAND, E. K. Founders of the Niddle Ages; ch. 5, Boerhius Scholastic. Harvard U.P., 1941.

Chapter XI: The Carolingian Renaissance

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols, 100-1 (Alcuin), 107-12 (Rhab Maurus).

Studies

BUXTON, E. M. WILMOT. Alcuin London. 1922.

LAISTNER, M. L. W. Thought and Letters in Western Eu A.D. 500-900. London, 1931.

TAYLOR, H. O. The Mediaeval Mind, vol, I. London, 1911.

TURNAU, D. Rabanus Maurus praeceptor Germaniae. Mumich.

A SHORT BIBLIOGRAPHY

Chapters XII- XIII: John Scotus Eriugena

Texts

Patrologia Latina (Migne); vol. 122.

Selections (in English) in Selections from Mediaeval Philosophers vol. 1, by R. Mckeon. London, 1930.

Studies

BETT, H. Johannes Scotus Eriugena, a Study in Mediaeval Philosophy. Cambridge, 1925.

CAPPUYNS, M. Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensèe paris, 1933.

SCHNEIDER, A. Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Vorausset- zungen. 2 vols. Berlin, 1921-3.

SEUL, W. Die Gotteserkenntnis bie johannse Skotus Eriugena unter Berücksichtigung ihrer neo-platontschen und augustinischen Elemente. Bonn, 1932.

Chapters XIV: The Problem of Universals

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols, 105 (Fredegisius), 139 (Gerbert of Aurillac), 144-5 (St. Peter Damian), 158-9 (St. Anselm), 160 (Odo of Tournai), 163 (William of

Champeaux), 178 (Abelard), 188 (Gilbert de al porrèe), 199 (John of Salisbury), 175-7 (Hugh of St, Victor).

B. GEYER. Die philosophischen Schriften peter Abelards. 4 vols Münster, 1919-33.

Selections from Abelard in Selections from Mediaeval philosophers, vol. 1, by R. Mckeon. London, 1930.

Studies

BERTHAUD, A. Gilbert de la porrèe et sa philosophie. Poitiers, 1892.

CARRÉ, M.H. Realists and Nominalists. Oxford, 1946.

COUSIN, V. Ouvrages inèdits d'Abèlard. Paris, 1836.

DE WULF, M. Le problem des universaux dans son evolution historique du IXe au XIIIe siècle. Archiv für Geschichte der philosophie, 1896.

LEFÈVRE, G. Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Lille, 1898.

OTTAVIANO, C. Pietro Abelardo, La vita, le opera, il pensiero. Rome, 1931.

PICAVET, F. Gerbert ou le pape philosophe Paris, 1897.

Rosclin philosophe et thèologien, d'après la legend et d'après l'histoire. Paris, 1911.

REINERS, J. Der aristotelische Realismus in der Feühscholastik. Bonn, 1907.

Der Nominalismus in der Feühscholastik. Münster, 1910 (Beit?ge,8,5).

APPENDIX II

REMUSAT, C. DE. Ahaelard, 2 vols, Paris, 1845.

SICKES, J. G. Peter Abaelard. Cambridge, 1932

Chapters XV: St Anselm of Canterbury

Texts

Patrologia Latina (Migne); Vols. 158-9

Studies

BARTH, K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der stenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Program Munich, 1931.

FISCHER, J. Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Müns 1911 (Beitr?ge, 10,3).

FILLIATRE, C. La philosophie de saint Anselme, ses principles nature, son influence. Paris, 1920.

GILSON, E. Sens et nature de l'argument de saint Anselme Archives d'histoire doctrinal et htteraire du moyen age,1934.

KOYRÉ, A. L'idèe de Dieu dans la philosophie de saint Anselme Paris, 1923.

LEVASTI, A. Sant' Anselmo, Vita e pensiero. Bari, 1929.

Chapters XVI: The School of Chartres

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols. 199 (John of Salisbury, Contai also fragments of Bernard of Chartres, Columns 666 and 90 (William of Conches's philosophia, amona works of Bed.

JANSSEN, W. Der Kommentar des Clarembaldus von Arra Boethius De Trinitate. Breslau, 1926.

BARACH, C.S. & WROBEL, J. Bernardus Silvestris, De mundi u sitate libri duo. Innsbruck, 1896.

WEBB, C.C.J. Metalogicon. Oxford, 1929.

Policraticus. 2 vols. Oxford, 1909.

Studies

CLERVAL, A. Les ècoles de Chartres au moyen âge du Ve au siècle. Paris, 1895.

FLATTEN, H. Die Philosophie des Wilhelm von Conches. Co 1929.

SCHARSCHIDT, C. Joannes Saresberiensis nach Leben und St Schrifren und Philosophie. Leipzig, 1862.

WEBB, C.C.J. John of Salisbury. London, 1932.

Chapters XVII: The School of St. Victor

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols. 175-7 (Hugh), 196 (Richar Godfrey).

A SHORT BIBLIOGRAPHY

Studies

EBNER, J. Die Erkenntnislehre Richards von Sankt Viktor. Münster, 1917 (Beiträge, 19,4).

ETHIER, A.M. Le De Trinitate de Richard de Saint- Victor. Paris, 1939.

KILGENSTEIN, J. Die Gotteslehre des Hugo von Sankt Viktor. Würzburg, 1897.

MIGNON, A. Les origins de la scolastique et Hugues de Saint- Victor. 2 vols Paris, 1895.

OSTLER, H. Die Psychologie des Hugo von Sankt Viktor. Würzburg, 1906 (Beiträge, 6,1).

VERNET, F. Hugues de Sankt Viktor. Dictionnaire de thèologie catholique, vol. 7.

Chapters XVIII: Dualists and Pantheists

ALPHANDÉRY, P. Les idèes morales chez les heterodoxies latins au dèbut du XIIIe siècle. Paris, 1903.

BROEKX, E. Le catharisme. Louvain, 1916.

CAPELLE, G.C. Autour du dècret de 1210: III, Amaury de Bène, Étude dur son panthèisme formel. Paris, 1932 (Biblithèque thomiste, 16).

RUNCIMAN, S. The Mediaeval Manichee. Cambridge, 1947.

TH?RY, G. Autour du dècret de 1210: I, David de Dinant, ?tude sur son panthèisme matèrialiste. Paris, 1925 (Biblithèque thomiste, 6).

Chapters XIX: Islamic Philosophy

Texts

ALFARBI. Alpharabius de inteligentiis philosophia prima Venice, 1508.

Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabi- schen übersetzt. Fr. Dieterici. Leiden, 1892.

Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften. Cl. Baeumker. Münster. 1933.

Alfarabius de Platonis Philodophia. Edited by F. Rosenthal and R. Walzer. Plato Arabus, vol. 2. London, Warburg Institute,1943.

ALGAZEL. Alagazel's Metaphysice, a Mediaeval Translation. Toronto, 1933.

AVICENNA. Avicennae Opera. Venice, 1495-1546.

Avicennae Metaphysices Compendium. Rome, 1926 (Latin).

APPENDIX II

AVERROES. Aristotelis opera omnia, Averrois in ea opera coi taria II vols. Venice.

Die Epitome der Metaphysik des Averroës. S. Va Bergh. Leiden, 1924.

Accord de la religion et de la philosophie, traitè Rochd (Averroes), traduit et annotè. L. Ga Algiers, 1905.

Studies: General

BOER, T.J. DE. History of Philosophy in Islam. Translat E.R. Jones. London, 1903.

CARRA DE VAUX, B. Les penseurs d'Islam. 5 vols. Paris, 192.

GAUTHIER, L. Introduction á l'ètude de la philosophie musu Paris. 1923.

MINK, S. Mèlamges de philosophie juive et arabe. Paris, 192.

O'LEARY, DE LACY. Arabic Thought and its place in H London, 1922.

The Legacy of Islam. T. Arnold and A. Guillaume (edit.). O 1931.

Particular

ALONSO, M. Trologia de Averroes Madrid- Granada, 1947.

ASFN Y PALACIOS, M. Algazel: Dogmalica, moral, ascètica. Sara 1901.

CARRA DE VAUX, B. Gazali. Paris, 1902.

Avixenne. Paris, 1900.

GAUTHIER, L. La thèorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la et de la philosophie. Paris, 1909.

Ibn Roschd (Averroès). Paris, 1948.

GOICHON, A.M. Introduction á Avicenne. Paris, 1933.

La distinction de l'essence et l'ecistence Ibn sina (Acicenna). Paris, 1937.

La philosophie d'Avicenne. Paris, 1944.

HORTEN, M. Die Metaphysik des Averroes. Halle, 1912.

KLEINE, W. Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Fribourg, 1933.

RENAN, E. Averroès et 1averroisme Paris, 1869 (3rd edit).

SALIBA, D. Étude sur la mètaphysique d'Anicenne. Paris.

SMITH, M. Al-Ghazali, the Mystic. London, 1944.

SWEERMAN. J. W. Islam and Chistian Theology, vol, I. 1945.

WENSINCK, A.J. La pensèe de Ghazzali. Paris, 1940.

Chapters XX: Jewish Philosophy

Texts

Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translates ab Hispano et Dominico Gundissalino. Münster, 1892-5.

A DHORT BIBLIOGRAPHY

MAIMOBIDES. Le guode des ègarès, traitè de thèologie et de philo- sophie. 3 vols. Paris, 1856-66.

Studies

GUTTMANN, J. Die Philosophie des Judentums. Munich, 1933.

HUSIK, I. A History of Mediaeval Jewish Philosophy. New York, 1918.

LEVY, L. G. Maimonide. Paris, 1932 (2 nd edition).

MUNK, S. Mèlanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1927.

MUNZ, J. Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke.Frank- furt am. M., 1912.

ROHNER, A. Das Schopfungspronlem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Münster, 1913 (Beitr ?ge, II,5).

ROTH, L. Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924.

Chapters XXI: The Translations

See the bibliography in M. De Wulf's Histoire de la philosophie medieval, vol. 2, 6th French edition. (In the English translation by Dr. E. C. Messenger the bivliography and the sections by A. Pelzer on the translations have been abridged). See also B. Geyer's Die patri- stische und Scholastische Philosophie (1928). PP. 342-51, with the corre- sponding bibliography, P. 728.

Chapters XXII: Introduction (to Thirteenth Century)

BONNEROT, J. La Sorbonne, sa Vie, son role, son oeuvre â travers les siècles Paris, 1927.

DENIFLE, H. and Chartularium Universitatis Parisensis. 4 vols.

CHARELAIN, A. Paris, 1889-97.

Auctuarium Chartularii Universitatis Oarisiensis 2 vols. Paris, 1894-7.

Les Universitès francaises au moyen âge. Paris, 1892.

GLORIEUX, P. Rèpertoire des maitres en thèologie de Paris au XIIIe siècle. 2 vols. Paris, 1933-4.

GRABMANN, M. I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX. Rome, 1941.

LITTLE, A.G. The Grey Friars in Oxford. Oxford, 1892.

RASHDALL, H. The Universities of Europe in the Middle Ages. New edition, edited by F.M. Powicke and A.B. Emden. 3 vols. Oxford,1936.

SHARP, D.E. Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century. Oxford, 1936.

APPENDIX II

Chapters XXIII: William of Auvergne

Texts

Opera. 2 vols. Paris, 1674.

Studies

BAUMGARTNER, M. Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Aunergne. Münster, 1895 (Beiträge, 2,1).

MASNOVO, A. Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino.

Milan, vol. I (1930 and 1945); vol, 2 (1934 and 1946); vol. 3 (1945).

Chapters XXIV:Robert Grosseteste and Alexander of Hales

Texts

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. L. Baur Münster, 1912 (Beiträge,9).

THOMSON, S. H. The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1175-1253. Cambridge, 1940 (Bibliographical).

Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales, O.M. Summa Theologica. 3 vols Quaracchi, 1924-30.

Studies

BAUR, L. Die Philosophie des Robert Grosseteste. Münster, 1917(Beitr?ge,18, 4-6).

For Alevander of Hales, see introduction to Quaracchi critical edition (supra).

Chapters XXV- XXIX: St. Bonaventure

Texts

Opere omnia, 10 vols Quaracchi, 1882-1902.

Studies

BISSEN, J. M. L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure Paris, 1929.

DE BENEDICTIS, M.M. The Social Thought of Saint Bonabenture Washington, 1946.

GILSON, E. The Philosophy of St. Bonabenture. London, 1938.

GRüNEWALD, S. Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Derste lung mit besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonavaentur Munich, 1931.

LUTZ, E. Die Psychologie Bonabenturas. Münster, 1909 (Beiträge, 6, 4-5).

LUYCKX, B.A. Die Erkenntnislehre Bonavanturas, Münster, 19 (Beitr?ge, 23, 3-4).

O'DONNELL, C.M. The Psychology of St. Bonaventure and Thomas Aquinas. Washington, 1937.

ROBERT, P. Hylèmophisme et devenir chez S. Bonaventu Montreal, 1936.

ROSENMOLLER, B. Religiose Erkenntnis nach Bonaventura. Müns 1925 (Beitr?ge, 25, 3-4).

موجز للمراجع

Chapters XXX: St. Albert the Great

Texts **النصوص**

Opera Omnia. A Borgnet. 38 vols. Paris, 1890-9 (See also G. Meersseman. Introduction in opera omnia beati Alberti Magni, O. P. Bruges, 1931).

De vegetalibus. C. Jessen. Berlin, 1867.

De animalibus H. Stradier. Münster, 1916 (Beitr?ge, 15-16).

Studies

ARENDT, W. Die Staats- und Gesellschagtslehre Alberts des Grossen nach den Quellen daargestellt. Jena. 1929.

BALES, H. Albertus Magnus als zoologe. Munich, 1928.

FRONOBER. H. Die Lehre Von der Materie und Form navh Albert dem Grossen. Breslau, 1909.

GRABMANN, M. Der Eingluss Alberts des Grossen auf das mittelal - terliche Geistesleben, in Mittelalterliches Geistesleben, vol. 2. Munich. 1936.

LIERTZ, R. Der selige Albert der Grosse als Naturforsche und Lehrer. Munich, 1931.

REILLY, G. C. Paychology of St. Albert the Great compared with that of St. Thomas. Washington, 1934.

SCHEEBEN, H.C. Albertus Magnus. Bonn, 1932.

SCHMIEDER, K. Alberts des Grossen Lehe von natürlichem Gottes- wissen. Freiburg im/ B., 1932.

SCHNEIDER, A. Die Psychologie Alberts des Grossen. Münster, 1903-6 (Beitr?ge, 4, 5-6).

Chapters XXXI- XLI: St. Thomas Aquinas

Texts

Opera omnia (Leonine edition) Rome, 1882. So far 15 vols. Have been published.

Opera omnia (Parma edition). 25 vols. Parma, 1852-73. Reprint, New York, 1948.

Opera omnia (Vives edition) 34 vols. Paris, 1872-80.

The English Domincan Fathers have publidhed translations of the Summa thelolgica, the summa contra Gentiles, and the Quaestiones disputatae. London (B.O.W) There is a Volume of selections (in English) in the Everyman Library. London.

Basic Writings of St. Thomas Aquinas, edit. A. Pegis. 2 vols. New York, 1945.

Bibliography.

BOURKE, V.J. Thomistic Bibliography, 1920-40. St. Louis Mo, U.S.A. 1945.

GRABMANN, M. Die echten Schriften des heiligen Thomas von Aquin Münster, 1920. (2nd edition) Die Werke des heiligen Thomas von Aquin Münster, 1931.

APPENDIX II

MANDONNET, P. Des ècrits authentiques de St. Thomas Fribourg (Switzerland), 1910 (2nd edition).

MANDONNET, P. and DESTREZ, J. Bibliographie thomiste. Paris,1921.

Life

CHESTERTON, G.K. St. Thomas Aquinas London, 1933, 1947.

DE BRUYNE, E. St. Thomas d'quin, Le milieu, l'homme, la vision du monde. Brussels, 1928.

GRABMANN, M. Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin. Munich. 1924.

Grneral Studies

D' ARCY, M.C. Thomas Aquinas. London, 1931.

DE BRUYNE, E. See above.

GILSON, E. Le Thomisne. Paris, 1944 (5th edition).

English translation, The philosophy of St. Thomas Aquinas. Cambridge, 1924, 1930, 1937.

LATTEY, C. (editor). St. Thomas Aquinas. London, 1924. (Cam- bridge Summer School papers)

MANSER, G.M. Des Wesen des Thomismus. Frinourg (Switzerland), 1931.

MARITAIN, J. St. Thomas Aquinas. London, 1946 (3rd edition).

OLIGIATI, F.A. Key to the Study of St. Thomas. Translated by J.S. Zybura. St. Louis (U.S.A), 1925.

PWILLAUBE, E. Initiation á la philosophie de S. Thomas. Paris, 1926.

RIMAUD, J. Thomisme et method. Paris, 1925.

SERTILLANGES, A.D. Foundations of Thomistic philosophy.

Translated by G. Anstruther. London, 1931.

S. Thomas d'Aquin. 2 vols. Paris, 1925. (4th edition).

VANN, G. Saint Thomas Aquinas. London, 1940.

Metaphysics

FINANCE, J. DE. Étre et agir dans la philosophie de S. Thomas. Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, 1945.

FOREST, A. La structure mètaohysique du concret selon S. Thomas d'Auin. Paris, 1931.

GILSON, E. L'Etre et l'essence. Paris, 1948.

GRABMANN, M. Doctrina S. Thomae de distinction reali inter essen- tiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrate.

Rome, 1924. (Acta hebdomadae thomisticae).

HABBEL, J. Die Analogie zwischen Gott und welt naeh Thomas von Aquin und Suarez. Fribourg (Switzerland), 1929.

A SHORT BIBLIOGRAPHY

MARC, A. L'idèe de l'être chez S.Thomas et dans la scolastique potèrieure. Paris, 1931(Archives de philosophie, 10,1) Münster, 1934.

RÉGNON, T, DE. La Mètaphysique des causes d'Après S. Thomas et Albert le Grand. Paris, 1906.

ROLAND- GOSSELIN, M.D. Le De ente et essential de S. Thomas d'Après Paris, 1926. (Bibliotheque thomiste,8).

SXHULEMANN, G. Des Kausalprinzip in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. Münster, 1915 (Beite?ge, 13, 5).

WÉBERT, J. Essai de mètaphysique thomiste. Paris, 1926.

And see General Studies.

Natural Theology.

GARRIGOU- LAGRANGE, R. God: His Existence and His Nature. 2 vols. Translated by B. Rose. London, 1934-6.

PATTERSON, R. L. The Concept of God in the philosophy of Aquinas. London. 1933.

ROLFES, E. Die Gottesbeweise bie Thomas von Aquin und Aristoteles. Limburg a.d. Lahn. 1927. (2 nd edition).

And see General Studies.

Cosmology

BEEMELMANNS, F. Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin Münster, 1914 (Beitage, 17, 1).

CHOISNARD, P. Saint Thomas d'Aquin et l'indluence des asters. Paris, 1926.

CORNOLDI, G. M. The Physical System of St. Thomas. Translated by E.H. Dering. London, 1895.

MARLING, J.M. The Order of Nature in the philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1934.

And see General Studies.

Psychology

LOTTIN, O. Payshologie et morale aux XIIe et XIII siecles. Tome I problems de psychologie. Louvain, 1942.

MONAHAN, W.B. The Psychology of St. Thomas Aquinas London, no date.

O'MAHONY, L.E. The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. London, 1929.

PEGLS, A.C. St. C. St. Thomas and Problem of the Soul in the Thir- teenth Cantury. Toronto, 1934.

And see General Studies.

APPENDIX II

Knowledge

GRABMANN, M. Der gottliche Grund menschlicher wahrheitse kenntins nach Augustinus und Thomas von Aquin. Cologn 1929.

HUFNAGEL, A. Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin Cologne, 1924.

MAR?CHAL, J. Le Point de depart de la mètaphysique. Cahier Le thomisme devant la philosohie critique. Louvain, 1926.

MEYER, H. Die Wissenschaltslehre des Thomas von Aquin. Ful 1934.

NOEL, L. Notes d'èpistèmologie thomiste. Louvain, 1925.

P?GHAIRE, J. Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin. 1936.

RAHNER, K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erke nis bei Thomas von Aquin. Innsbruck, 1939.

ROMEYER, B. S. Thomas et. Notre connaissance de l'esprit hum paris, 1928 (Archives de philosophie, 6,2).

ROUSSELOT, P. The Intellectualism of St. Thomas. Translate Fr. James, O.S.F.C. London, 1935.

TONQUÉDEC, J. DE. Les Principes de la philosophie thomiste critique de la connaissance. Paris, 1929. (Bibliothèque Archives de philosophie).

VAN RIET, G. L'èpistèmologie thomiste. Louvaion, 1946.

WILPERT, P. Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thoma aquin. Münster, 1931 (Beiträge, 30, 3).

Moral Theoty

GILSON, E. S. Thomas d'quin (Les moralists chrètiens) 1941 (6 th edition).

LEGU, L. La raison règle de la moralitè d'après St. Thomas Paris, 1930.

LOTTIN, O. Le droit naturel chez S. Thomes et ses Prèdèc Bruges, 1926.

PIEPER, J. Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas Aquin. Münster, 1929.

ROUSSELOT, P. Pour l'histoire du prohlème de l'amour au âge. Münster, 1908 (Beiträge, 6,6).

SERTILLANGES, A.D. La Philosophie Morale de S. Thomas Paris, 1942 (new editon)

Political Theory

DEMONGEPT, M. Le meilleur regime politique selon S. Paris,1928.

GRABMANN, M. Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas Aquin. Augsburg, 1925.

ASHORT BIBLIOGAPHY

KURZ,E. Indidividuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin. Freiburg im/B., 1932.

MIChel, g. La notion thomiste du bien commun. paris, I932

ROCCA, G. DELLA. Lapo1itica di S. Tommaso. Nap1es, 1934.

ROLAND..GOSSELIN, B. Ladoctrine po1ique de s. Thomas d,Aquin.paris,1928.

Aesthetic Theory

DE WULF, M. Erudes historiques sur l'estetique de S. Thomas d'Aquin. Louvain, 1896.

DYROFF, A, Uber die Entwicklung und den wert der Aesthetik des Thomas von Aquino, Berlin, 1929 (Gestgabe Ludwig Stern).

MARITAIN, J. Art and Scholasticism. London, 1930.

Controversies.

EHRLE, F. Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten funfzig Jahren nach seinem Tode. In Zeitschrigt rur katholische Thologie, 1913.

Chapter XLII: Latin Auerroism: Siger of Brabant

Texts

BAEUMKER, C. Die Impossibilia des Siger von Brabant. Munster,1898 (Beitrsge, 2,6).

BARSOTTI, R. Sigeri de Brabant. De aeternitate mundi. Munster, 1933 (Opuscula et Textus, 13).

DWYER, W.J. L'Opuscule de Siger de Brabant De Aeternitate Mundi. Louvain, 1937.

GRABMANN, M. Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien. In Mittelalterliches Geistesleben, vol. 2. 1936.

Neuaufgefundene Werke des Siger von Drabant und Boetius von Decien.. (Proceedings of the Academy of Munich, Philosophy). 1924.

MANDONNET, P. Siger de Berabant et l'averroisme latin. (Les Philosophes Belges, 6) Louvain, 1908, 1911.

STEGMULLER, F. Neugefundene Quaestionen des Sigers von Brabant. In Recherches de theologie ancienne et medievale, 1931.

VAN STEENBERGHEN, F. Siger de Brabant d'apres ses Quvres inedits. (Les Philosophes Belges, 12). Louvain, 1931.

Studies

BAEUMKER, C. Zur Beurteilung Sigers von Bravabt, In Philoso Phisches Jahrbuch, 1911.

MANDONNET, P. See above (Les Philosophes Belges, 6-7).

APPENDIX II

OTTAVIANO, C.S. Tommaso d'Aquino, Saggio contro la do avveroistica dell'unita dell'intelletto. Lanciano, 1930.

SASSEN, F. Siger de Brabant er la double verite. Revue scolastique, 1931.

VAN STEENBERGHEN, F. Les Quvres et la doctrine de sig Brabant. Brussels, 1938 see above (Les Philosophes Belges, 12). Aristote en Occident Louvain, 194.

Chapter XLIII: Franciscan Thinkers

1. Bacon: Texts

BREWER, J.S. Fratris Rogeri Baconi opera quaedan ha inedita. London, 1859.

BRIDGES, J. H. The Opus Maius of Roger Bacon. 2 vols. O 1897.

Supplementary volume. Oxford, 1900.

BURKE, R. B. The Opus Maius of Roger Bacon. 2 vols. (En Philadelphia, 1928.

RASHDLL, H. Fratris Rogeri Baconi Compendium studii theo Aberdeen, 1911.

STEELE, R. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, 16 fascicl for publisahes. Oxford, 1905-40.

Studies

BAEYMKER. C. Roger Bacons Naturphilosophie. Munster, I9.

CARTON, R. La synthese doctrinale de Roger Bacon. Paris. 19

L'exerience mystique de l'illumination interieu Roger Bacon. Paris, 1924.

L'exerience physique chez Roger Bacon, conrril a l'etude de la methode et de la science experim au XIIIe siecle. Paris, 1924.

CHARLES, E. Roger Bacon, sa, ses ouvrages, ses doctrines. 1861.

LITTLE, A. G. Roger Bacon, Essays contributed by various Oxford, 1914.

2. Matthew of Aquasparta: Texts.

Quaestiones disputatae de fide et de cognitione. Quaestiones A. Daniels (Beitrage, 8, 1- 2; Munster, 1909) gives extracts Commentary on the Sentences.

Studies

LONGPRE, E. Matthieu d'Aquasparte. Dictionnaire de ti caiholique, vol. 10. 1928.

ASHORT BIBLIOGAPHY

3. Peter John Olivi: Texet

B. Jansen. Petri Johannis Olivi Quaestiones in 2 librum Sententiarum. 3 vols. Quaracchi. 1922-6.

Petri Johannis Procencalis Quodlibeta. venice, 1509.

Studies

CALLAEY, F. Olieu ou Olivi, Dictionnaire de theologie catholique vol. 11, 1931.

JANSEN, B. Die Erkenntnislehre olivis Berlin, 1931.

Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philo- sophiegeschichtliche Bedeutng. In Franziskanische studien. 1922.

Quonam specter definitio Conilii Viennensis de anima. In Gregorianum, 1920.

4. Roger Marston: Texts.

Fratris Rogeri Marston, O.F.M. Quaestions disputatae. Quaracchi, 1932.

Studies

BELMOND, S. La theorie de la connaissance d'apres Roger Marston, In France franciscaine, 1934.

GILSON, E. Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant. In Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age, 1932.

JARRAUX, L. Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine. In Erudes franciscaines, 1933.

PELSTER, F. Roger Marston, ein englischer Vertreter des Augus- tinismus. In Scholastik, 1928.

5. Richard of Middleton: Texts

Quodlibeta. Venice, 1509; Brescia, 1591.

Supra quatuor libros Sententiarum. 4 vols. Brescia, 1591.

Study

HOCEDEZ, E. Richard de Middleton, sa vie, ses Quvres, sa doctrine Paris, 1925.

6. Raymond Lull: Texts

Opera omnia, I, Salzinger. 8 vols. Mainz, 1721-42.

Obras de Ramon Lull. Palma, 1745.

O. Keicher (see below) has publishes the Weclaration Raymundi in the Beitrage series.

Studies

BLANES. F. SUREDA. El beato Ramon Lull, su epoca, Su vida, su vida, sus obras, sus empresas. Madrid, 1934.

APPENDIX II

CARRERAS Y ARTAU. T. & J. Historia de la Filosofia Espanola. Filosofia Christiana de los Siglos XIII al XIV. Vols. 1 and 2/ Madrid, 1939-43.

KEICHER, O. Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischem philosophie. Munster, 1909 (Beitrage, 7,4-5).

LONGPRE, E. Lulle, In Dictionnaire de theologie catholique, vol. 9.

OTTAVIANO, C. L'ars compendiosa de Raymond Lulle. Paris, 1930.

PEERS, E. A. Fool of Love; the Life of Ramon Lull. London, 1946.

PROBST, J.H. Caractere et origine des idese du bienheureux Raymond Lulle. Toulouse, 1912.

Le mystique de Raymond Lull et l'Art Contem- plation. Munster, 1914 (Beirrage, 13, 2-3).

Chapter XLIV: Giles of Rome and Henry of Ghent

1. Giles of Rome: Texts.

Ancient editions. See Ueberweg- Geyer, Die patristische und schola- stische philosophie, PP. 532-3.

HOCEDEZ, E. Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, tezte precede d'une introduction historique et critique. Louvain, 1930.

KOCH, J. Giles of Rome; Errores Philosophorum. Critical Text with Notes and Introduction. Translated by J.O. Riedl. Milwaukee, 1944.

SCHOLZ, R. Aegidius Romanus, de ecclesiastica potestate. Weimar, 1929.

Studies

BRUNI, G. Egidio Romano e la sua polemica antitonista. In Rivista di filosofia neoscolastica, 1934.

HOCEDEZ, E. Gilles de Rome et saint Tomas In Melanges Mandonnet. Paris, 1930.

Gilles de Rome et Henri de Gand. In Gregoranum, 1927.

2. Henry of Ghent: Texts

Summa theologica. 2 vols. Paris, 1518; Venice, 1608.

studies

HOCEDEZ, E. Gilles de Rome et Henri de Gand, In Gregoranum, 1927.

PAULUS, J. Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa meta- physique. Paris, 1938.

ASHORT BIBLIOGAPHY

Chapter XLI-L: John Duns Scotus

Texts.

WADDING, L. Opera Omnia. Lyons, 1639, 12 vols.

Opera Omnia (2 nd editon). Paris (Vives). 1891-5. 26 vols.

B. J. D. Scoti Commentaria Oxoniensia (on the first and second books of the Sentences). Quaracchi, 1912-14. 2 vols.

Tractatus de primo prinicpio. Quaracchi, 1910.

MULLER, P. M. O. F.M. Tractatus de primo principio. Editionem curavit Marianius. Freiburg im/ B., 1941.

The critical edition of Scotus's works is ywt come.

Cf. Ratio criticae editoni operum omnium J. Duns Scoti Relation a Commissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum Assisii A. D. 1939 celebrato. Rome, 1939.

For a summary of recent controversy and articles on the works of Scotus, as on his doctrine, cf.

BETTONI, E. O.M. Vent'anni di Studi Scotisti (1920-40) Milan 1943.

Studies

BELMOND, S. O. F.M. Essai de synthese philosophique du Scotisme Paris, Bureau de la France Franciscaine 1933.

BETTONI, E. O.F.M. L'ascesa a Dio in Duns Scoto. Milan, 1943.

DE BASLY, D. O.F.M. Scotus Docens ou Duns Scoto enseignant la philosophie, la theologie, la mystique. Paris, La France Franciscaine, 1934.

GILSON, E. Avicenne et le point de depart de Duns Scoto. Archives d'histoire doctrinale et literaire du moyen age, vol. 1, 1927.

Les seize premiers Theoremata et la pensee de Duns Scoto Archives d'histoire doctrinale et literaire du moyen age. 1937-8.

GRAJEWSKI, M. K. O. F.M. The Fromal Sistinction of Duns Scoto. Washington, 1944.

HARRIS, C. Duns Scoto. Oxford, 1927/ 2 vols (Makes Copious use of the unauthentic De Rerum principio).

HEIDEGGER, M. Die Kategorien- und Bedeutungsleher des Duns Scoto Tubingen, 1916.

KRAUS, J. Die Lehre des J. Duns Skotus von der Natura communis Friboutg (Switzerland). 1927.

LANDRY, B. Duns Scot. Paris, 1922.

APPENDIX II

LONGPRE, E. O.F.M. La philosophie du B. Duns Scot. Paris, 1924. (Contains a reply to Landry's work).

MESSNER, R. O.F.M. Schauendes und begiffliches Erkennen nach Duns Skotus. Freiburg im/B. 1942.

MINGES, P., O.F.M. Der angeblich exzessive Realismus des Duns Skotus. 1908 (Beitrage, 8,1).

J. Duns Scoti Doctrina philosophice et Theo- logica quoad res praecipuas proposita et exposita. Quaracchi. 1930. 2 vols.

(Cites wpurious weitings; but a very useful work).

PELSTER, F. Handschriftliches zu Skotus neuen Angaben uber sein Leben. Franzisk. Studien, 1923.

ROHMER, J. La finalite morale chez les theologiens des saint Augustin a Duns Scot. Paris. 1939.

المؤلف فى سطور :

فردريك كوبلسون

فيلسوف إنجليزى، وعالم لاهوت، درس فى كلية «مارلبور» ثم كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية «هيشروب». ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة «سانتا كلارا» فى كاليفورنيا (١٩٧٤ - ١٩٧٥) وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦، ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد فى جامعة «أبردين» عام (١٩٧٩ - ١٩٨٠) كما كان أستاذًا زائرًا أيضًا فى «السويد» و«سانت أندروز».

مؤلفاته :

موسوعته الكبرى «تاريخ الفلسفة» التى تضم تسعة أجزاء. و«الفلسفة والفلاسفة» و«حول تاريخ الفلسفة» و«الفلسفة والثقافة» و«الفلسفة فى روسيا» و«نيتشه .. فيلسوف الحضارة» و«القديس وما ونيتشه» .

المترجمان فى سطور :

إسحاق عبيد

أستاذ التاريخ والحضارة – كلية الآداب – جامعة عين شمس .

دكتوراه فى التاريخ الوسيط – جامعة نوتنجهام– إنجلترا.

– له العديد من المؤلفات ، أهمها : محاكم التفتيش، أوروبا فى بحر الظلمات، معرفة الماضى، مصر منارة حوض البحر المتوسط، عصر النهضة فى أوروبا، مصر بين الهيلينية والرومانية، الإمبراطورية الرومانية بين الدين والبربرية .

– شارك فى المؤتمراترت الدولية حول حوار الحضارات، وأخلاقيات البيئة، وفضل العرب على العقلية الأوروبية فى العصور الوسطى (صقلية – قبرص – لندن – أكسفورد – فيلادلفيا – بواتيه فى فرنسا – الرباط – الكويت – صنعاء – أسوان – القاهرة).

المراجع فى سطور :

إمام عبد الفتاح :

- أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ فى جامعتى عين شمس والمنصورة) تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمى .

ومن أهم مؤلفاته :

- المدخل إلى الفلسفة .
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركجور.
- الطاغية.
- توماس هوبز : فيلسوف العقلانية .

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة:

الجمال ، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيجل.

كما أشرف - فى إطار المشروع القومى للترجمة - على ترجمة سلسلة « أقدِّم لك » ، وشارك فى ترجمة بعض منها .

التصــحيح اللغــوى : أيمــن صــابر

الإشـــراف الفـــنى : حســن كامل



هذا هو المجلد الثانى من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، ويتناول هذا المجلد الفلسفة فى حقبة العصور الوسطى بدءًا من القديس أوغسطين، وصولاً إلى دانز سكوت.

وفى هذا الجزء أيضًا معالجة تأثير الفلسفة الإسلامية فى بلاد الأندلس على الغرب الأوروبى بطريقة تجعلنا نكرر ما أعلنته من قبل المستشرقة الألمانية زيجريد هونكه بأن شمس العرب قد سطعت بحق على الغرب الأوروبى، وبذلك تمكنت أوروبا أن تخطو من عصور الظلام إلى عصر النهضة الأوروبية.

تصميم الغلاف: عبدالحكيم صالح